هذه تعليقة لصدر الحكماء والمتألهين على الشفاء

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قد مر ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه ذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى وهي في المنطق ان الغرض في الفلسفة
ان يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما ما ليس وجوده باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها
باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة نظرية ومعرفة الامور التي من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية
انما الغاية فيها تكميل النفس بان تعلم فقط والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا بان تعلم فقط بل بان تعلم ما تعمل به فتعمل فالنظرية
غايتها اعتقاد رأي ليس بعمل والعملية غايتها معرفة رأي هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الرأي انتهى اعلم ان النظري والعملي
يستعملان بالاشتراك الصناعي كما اشار اليه العلامة الشيرازي في شرح الكليات من قانون في ثلثة معان احدها في تقسيم العلوم مطلقا فان
العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية والطب العملي وعلم الكتابة و… … كلها داخلة
في العملي المذكور هنالك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالـ… وثانيها في تقسيم الحكمة
وهو المذكور ههنا وفي ذلك الموضع في كتاب المنطق للشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا التقسيم باعتبار الموضوع فالمنطق عند … و
عند من لم يعتبر قيد الاعيان في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية … اليه الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية
اذ ليس بحثه الا عن المعقولات الثانية التي ليس وجودها بقدرتنا … ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذهني والفكر اذ ليس
يلزم من تعلق العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة … واما عند غيرنا ممن اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون
المنطق خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها اما عملية اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه
او نظرية لا يتوقف عليهما وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا خارجة عن العملية بهذا المعنى لا حاجة
في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة **قوله** لحصول العقل بالفعل ينبغي
ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل الذهني والاعتبار العقلي من امرين احدهما بانه يكون
بالفعل وثانيهما بانه تكون بالقوة فهي بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لآثارها مدبرة
لقواها محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما يفيض عليها من الصور والاعراض
من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية وساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل
الذي يصير به الانسان من ضرب الملئكة العلويين وما يقابلها كما فصل في موضعه واعلم ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان الصورة ما يوجد بها الشيء
بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن … متاخرة فوقها … غاية … الواحد فقد يكون صورة وكمالا وغاية
باعتبارات مختلفة فالنفس الانسانية صورة وكمال … والانسان بما هو انسان صورة للبدن وغاية للحيوان بما هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل
كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له صور مترادفة وكمالات اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي
اشارة الى الكمال الاول للقوة المسماة بالعقل … العالمة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة
النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول رأي واعتقاد لان هذه الغاية
ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول للنفس العالمة باعتبار العقل الهيولاني **قوله**
[illegible] وان الحكمة هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية من … احدهما ان كل ما يعلم العمل

يكون غا

[illegible] ... عن البرهان ... سواء كان قريبا من الوضوح ...

على البرهان اذ لا يعول الا عليه كما قال تعالى تعليما لرسوله قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر

لا برهان له لا برهان كثيرا من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك يبرهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين من

مثلث فهما معا اطول من الثالث **قوله** فبين ايضا انه ليس البحث عنها بل يبطل الشق الاخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في

ان البحث عن الاسباب القصوى وهو ان يكون البحث عن كل واحد واحد من الاربعة من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث انه

سبب مطلق بان ذلك ايضا قد تبين مما ذكره في شق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب

للقصر يتوقف على اثبات وجودها مطلقا لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها

يتوقف على اثبات وجودها الخاص واثبات وجودها الخاص لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع

العلم في نفس العلم الذي يبحث عن احوال ذلك الموضوع ولفظة تبين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهمه بعض المعاصرين

قوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات

المذكورة اولا **قوله** لست اقول جملي وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي تم ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي

فهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجمل بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين عبارة عن المشترك اللفظي **قوله**

ثم لم يكن كلي في جزئيات الكلي اي العلم بالكل يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه

بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه **قوله** باعتبار قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صيغه

بسببها نفتقر بملاحظته الى ملاحظة الجزئيات اولا ككون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي يتوقف

ما يعلم على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضافا

الى الكلي وهو كونه جنسا واما المقدم تعقله على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه

قوله واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب

القصوى وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب

الاربعة بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان يكون نوعا مخصصا لاستعداد

طبيعيا او تعليميا فحري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم **قوله** ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه

الجهات الثلث اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى لا في الطبيعي والعلم

الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقومات ماهيته في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض

الذاتية لذلك الشيء فالبحث عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من اقسامه

الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث عن جوهريته لانه بحث عن مقوم ماهيته وكذا

البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى

ياخذه صاحب تلك الصناعة من يدي الفلسفي الذي قد تم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر في صنعته المختص به

فهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات **قوله** والعلوم التي تحت العلم الطبيعي اي علوم الطبيعي بعضها

اصول هي فوق وبعضها فروع هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان و

الثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها ونضدها وغير ذلك ويسمى علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه

احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية اللطف الالهي في ابقاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها و

حيوتها واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين اللتين احديهما شرقية سريعة والاخرى غربية بطيئة

ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه عن كايات الجو والمركبات الناقصة فيشتمل عليه كتاب الاثار العلوية و

الخامس يبحث فيه عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع يشتمل عليه كتاب

طبايع الحيوان والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة ويشتمل عليه كتابا النفس والحس والمحسوس واما الاقسام
الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها الطب فيبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته من حيث الصحة
والمرض واسبابها وعلاماتها ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في
البروج على احوال هذا العالم وهو تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم الطلسمات
والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول امر غريب في هذا العالم ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج
القوى التي في الاجسام الارضية ليصدر فعل غريب ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها
وافادتها خواص غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد **قوله** وكذلك الخلقيات
اى وكذلك العلوم السياسية والخلقية فان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء اخر تحته وان موضوعها يثبت
في علم هو فوقها **قوله** واما العلم الرياضي فقد كان موضوعه اما مقدارا مجردا اه قد علمت ان اصول العلم الرياضي
اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار انقسام موضوعه اليها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا في الذهن
اشارة الى موضوع الهندسة وقوله اما مقدارا ماخوذا في الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله اما عددا مجردا
عن المادة اشارة الى موضوع الحساب اما عددا في المادة اشارة الى موضوع الموسيقى **قوله** ولم يكن ايضا ذلك البحث
منهما اه قد علمت ان البحث عن وجود الشيء وحقيقته ومقوم حقيقته من وظايف العلم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا متصلا
وكون الجسم او السنة عددا او كما ومن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا في العلم الاعلى وانما يقع البحث
في العلم الاوسط عن الاحوال العارضة لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها **قوله** والعلوم التي تحت الرياضيات اه
الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة ومن فروع الهندسة علم
المساحة وعلم الحيل المحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم المناظر والمرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم الزيجات والتقاويم
ومن فروع الموسيقى اتخاذ الالات العجيبة لحصول النغمات المجيبة للنفس المهيجة لقواها ودواعيها كالارغنون وما
يشبهه **قوله** ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود اه لما بين ان موضوعات ساير العلوم ومقوماتها الذاتية لا يبحث
عن وجودها ووجود ذاتياتها في تلك العلوم اراد ان يبين ان تلك الامور لا بد ان يبحث عن وجودها في علم اخر ليبين
ان موضوعه ماذا فانه الموجود بما هو موجود فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروعا في نهج اخر في تحقيق
موضوع الفلسفة الاولى واثبات انيتها فيما بين العلوم والنهج الذي سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير
العلوم الحكمية وهي الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما يثبت في علم اخر هو فوقها
وهذا النهج من جهة ان فيها امورا لا بد من اثبات وجودها وماهيتها ولا يقع بيان وجودها وماهياتها الا في علم هو غير تلك
العلوم الجزئية وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهي الذي موضوعه الموجود المطلق بما هو
موجود مطلق **قوله** او هي في مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة بمعنى الذي هو امر بالفعل يصلح ان يقال هي قسمان
قسم يفتقر في قوامه ووجوده الخارجي الى مادة جسمانية وقسم لا يفتقر الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر في
قوامه ووجوده العقلي الى مادة عقلية كالعلوم التصورية والتصديقية للانسان فانها صور ذاتية على ذات النفس والعقل
موضوعها وهي مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات العقول المفارقة على الاطلاق
وهي الصورة المحضة المطلقة **قوله** وليس يجوز ان يكون جملة العلم بالمحسوسات اه اي ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه
الامور المذكورة من الجهة المذكورة داخلا في العلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التي لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة
لا خارجا ولا ذهنا ولا داخلا في العلوم الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة خارجا لا ذهنا لان هذه الامور
مما ليس وجودها مفتقرا الى المادة المحسوسة لا خارجا ولا ذهنا كما سبق فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين
اعني الطبيعي والرياضي واما لم يذكر الخلقي في نفي كون العلم بها منه لانه لا يتوهم هذا الاحتمال فيه بناء على اصل واما المنطق فيجيء ذكره

وبحث فيه عنه **قوله** اما الجوهر فيتبين ان وجوده اه خلاصة تقريره هذا انه علي النظم الطبيعي هو ان البحث عن هذه المذكورات
من حيث وجودها ومهيتها بحث عن الامور التي لا تفتقر في وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن مثل هذه الامور
يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهي
وموضوعها خارج عن موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فظاهر واما الصغرى فبابطال نقيضها واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر
قوله بما هو جوهر فقط المطلقة فقط يجوز كونه بيانا للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ايضا فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين
وقع في العلم الاعلى اما على الوجه الاول ففي العلم الكلي منه واما على الوجه الثاني ففي علم المفارقات منه وقوله والا لما كان جوهرا
لا محسوسا بيان لاستغنائه عن المادة بكلا الاعتبارين **قوله** واما المقدار فلفظه اسم مشترك اه لفظ المقدار كلفظ المتصل
بالمعنى الذي ليس عرضا يطلق بالاشتراك الصناعي عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم
الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسي مشترك بين الامور الثلثة اعني الخط
والسطح والجسم التعليمي وللمتصل الكمي فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون المعنى الاول من المقدار ولكن يطلقون
المقدار بالمعنى الثاني على الجسم الطبيعي ويجعلون بعض افراد الكم المقداري جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقداري
هو الجسم الطبيعي والعرض هو السطح والخط **قوله** قد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق في الفصل الرابع من المقالة الثالثة
من الفن الثاني من المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق
متقاطعة على حد واحد مشتركة لتقاطعها على قوايم وهذه صورة الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد
او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالفه في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالفه
فيما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقدر سواء كان
التقدير لا بعينه البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد بها جسم على جسم فهي من جملة
القسم الاول وهي صورة جوهرية بل جوهر ليست عرضا والمعين المعرض للتقدير في الابعاد الثلثة بتقدير محدود او غير محدود
فهو العرض الذي هو من باب الكم انتهى **قوله** فانه مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية اعلم ان لهذا المعنى اربعة انحاء من المبدائية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشيء لانها شريكة فاعل الهيولى وهي علة صورية للجسم بما
هو جسم ومقوم لمهيته وهو بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية علة مادية او جزء علة مادية وبالقياس الى صورها النوعية
مادة او جزء مادة فهو على كل واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشيء من المواد المحسوسة كيف
قد تصاعف له جهات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه **قوله** فان الشكل عارض للمادة اه مطلق الشكل
وكذا مطلق المقدار الجسمي بالمعنى الثاني من لوازم المادة وانما يثبت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتواردها على المادة المعينة
وهي هي بعينها كما اذا تشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان تحقق عرضية الاشياء هو ان
تتبدل احادها مع بقاء هوية المحل فتبدل الاشكال على جسم واحد جوهري يظهر عرضية الشكل واذا ثبت عرضية الشكل ثبت عرضية
المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر لا يقال ان الحجم الكري
اذا تكعب فان مقداره المساحي مساو للذي قد كان اولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال المختلفة بالفعل بل هي في قوة المساوية
وما بالقوة غير موجود وبعد فانما المتساوية في الاجسام من الاجسام هي ما كانت على شكل واحد **قوله** فليس هو بحثا الخ
اي كان البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق بوجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار بالمعنى الثاني
بحث عن مثل تلك الاحوال الا ان البحث عن انحاء وجودات الاشياء ومهياتها من وظيفة ذلك العلم كما مر **قوله** فاما موضوع
المنطق من جهته ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات اه الاظهر تقديم هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الخ ليكون احدهما
الوجه الاول الذي مبنا على ان موضوعات ساير العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها في علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد بيان
وجه اخر على اثبات الفلسفة الاولى بتحقيق موضوعها ان العرض ان موضوعات المنطق هي المعقولات الثانية من جملة الاشياء

التي يقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن نحو وجود الموضوع
لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر واما ولا في علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا يمكن ان يقع
في علم غير هذه العلوم النظرية وليس هذا العلم الا العلم الاعلى **قوله** فتبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي انه لما ثبت ان البحث قد
يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كفصل الجوهر والجسم والصور الجوهرية العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقادير
العددية وبعضها مقولات اخرى كمقولات المنطق التي هي من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور فظاهر ان البحث عن هذه الامور
على الوجه المذكور لا يقع الا في علم يتناول كل ما ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس لكل واحد من هذه
الابحاث موضوع لعلم غير جسماني وعلم لغيرها بل كلها مما يقع في علم واحد له موضوع واحد واذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي
يكون تلك الاشياء بوجوداتها وهياتها احوالا واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امرا عاما محقق وليس ذلك
الا الوجود المطلق والموجود من حيث هو موجود وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية والسلبية كالشيء
والممكن العام والامتنع والامعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من الحكمة الباحثة عن احوال الاعيان الموجودات في شيء
قوله وكذلك قد يوجد ايضا انه هذا وجه اخر في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا والوجوه السابقة ان البحث
عنه المذكور فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقلال سواء كان وجودها وجودا لجواهر او وجود الاعراض وسواء كان العرض
الاستقلال له
عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه
لكن النفس تجدها وتحققها بان تنزعها عن الموجودات والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجود دائما
لموضوعاتها واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود ان الوجود نفسه
وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود الموضوع لان لها مهيات غير الوجود بخلاف
الوجود اذ لا مهية له **قوله** وهي مشتركة في العلوم انه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم وجها من وجوه الاستعمال الاعم من
ان يكون من جهة كونها من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا هذا ولا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان بعض
المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست مما يستغنى عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث عنها في شيء من العلوم بل يجب
البحث عن وجودها وحدودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية البحث عنها من الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخيرين اذ لو
بحث عنها من حيث وجودها وحدودها في شيء من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات
مسائل كل علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء من هذه الامور فلا بد
ان يكون موضوعها امرا ثابتا من جهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها وتحقيق مهيتها اعم العلوم واعلاها **قوله** وليست
من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات انه الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتأكيد ودفع التوهم ان
المضادة للحق اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الذوات المتخالفة الحقايق الموجودة بوجودات مختلفة حتى لا يفتقر الى استئناف بحث له
عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها
من جملة الاعراض والصفات لانها غير مستقلة الوجود ومنشا هذا التوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليست لها وجود خارجي
متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض
غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض المهية
لا من عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة عبر الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت صفتيتها
ان لها نحوا من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود
الذوات **قوله** ولا ايضا من الصفات التي تكون انه اي ليست ولا واحد منها من الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام و
نحوهما حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة **قوله** ولا يجوز
ان تختص بمقولة لكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير **قوله** ولا يمكن ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مخصوص

شيئي الاشيي من العوارض لاشيا كثيرة خاصة لكن لاعلى وجه الاختصاص لها بشيء من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلق في العلوم كما علمت ليس الا الاعراض الخاصة بالشيء فيكون موضوعها
في البحث هو الموجود المطلق لا الجزئيات **قوله** ولا تغني عن تعلم مهيته وعن اثباته آه هذا وجه اخر على ان موضوع العلم الاعلى هو
الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات تحقق الذات غنيا عن التعلم مهيته وانيته ولا يتحقق هذه
الاوصاف الثلثة في شيء من المعاني الا في الوجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات وغيرها
فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصا له **قوله** ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود آه كل ما يلحق الشيء لذاته او لا
يتوقف لحوقه على شرط ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية ولا ينافي ذلك كون
اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهمه بعض اجلة المتاخرين ونسب كلام الشيخ الى التنافي حيث ان ما يلحق الشيء لامر اخص فهو عرض
غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض
لامر اخص وتوهم ان كل ما يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازما لذاته وليس كذلك فان الفصول المقسمة لجنس واحد كفصول الحيوان من الناطق
وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه **قوله** وبعض هذه الامور هي له كالانواع آه قد علمت ان فصول الجنس
وانواعه بحسب القسمة الاولى من عوارضه الذاتية فكذلك نسبة الاجناس العالية اعني المقولات العشر الى طبيعة الوجود بما هو
موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له وانما قال هي كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود
المطلق ليس طبيعة جنسية ولا امرا كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده الجنسية والنوعية والذاتية والعرضية من الامور
التي يعرض للمهيات في الذهن والوجود ليس مهيته لشيء ولا ذا مهية ولا له صورة في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرهما من المعقولات الثانية بل هو صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي والجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتخالفة الحقائق
ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم
اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور
من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله **قوله**
وبعض هذه له كالعوارض آه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الوجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض مع ليست بعوارض فلما سبق من انها ليست
من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها
للمهيات الموصوفة بها بضرب من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للوجود لا كالانواع له فلانها ليست كما اشرنا اليه من الامور
الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست هي مندرجة تحت شيء من المقولات وعوالي الاجناس بالذات بل
بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من هذا المقام **قوله** ولقائل ان يقول آه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدأ ان يكون
الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدأ ولا ايضا يلزم من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من
شروط التناقض وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم **قوله** والجواب عن هذا ان النظر في المبادي آه هذا هو الجواب الحق المبني
على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من
العوارض له فلان امكان تحققه وثبوته مطلقا من غير افتقار الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار
الى مبدأ وكون الموجود المطلق مبدأ وذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود المطلق من حيث هو موجود
مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدأ والفرق بين الاعتبارين مما سيظهر في مباحث المهية واما كونها من العوارض
المختصة به لا من العوارض العامة له فلانه لا شيء مما اعم من الموجود المطلق حتى يلحقه كونه مبدأ فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا بالحوق
اولي او يلحق بتوسطه للموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له واما كونها من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط

امر اخص

امر اخص فان كون الوجود فاعلا وغاية وغيرهما من المبادى على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما وكل ما يلحق الشى لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتى له والبحث عنه مطلوب فى العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادى بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المط المطلوبة فى العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى **قوله** ثم المبدء ليس مبدءا للموجود كله اه هذا الجواب اعنى عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق بين كون الوجود المط ذا مبادء وبين كون الموجود المط من حيث كونه موجودا مط ذا مبادء وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف فان البحث عن مبادى الموجودات الواقع فى العلم الكلى انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادى لبعض الموجودات على ان البحث عن المقيد ايضا بحث عن المط على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون الموجود المط موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادى له من عوارضه اذ المبادى فى الحقيقة مبادء للافراد والافراد كلها من عوارض الطبيعة وكما ان افراد الموجود كلا او بعضا من عوارضه فكذلك مبادى الموجودات كلها او بعض منها من عوارضه لانها ايضا من افراده والذى لا مبدء له هو طبيعة الوجود من حيث هى هى حتى انه لو فرض ان لكل موجود مبدءا وقطع النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير النهاية لكان البحث عن مبادى الوجود بحثا عن عوارضه والتى يمتنع البحث عنها فى العلوم من مبادى الموضوع هى مبادى ماهيته من حيث هى هى لا مبادى افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادى ماهية الوجود المط اذ لا مبدء له ولا ماهية لانه بسيط **قوله** ولو كان مبدء للوجود كله لكان مبدءا لنفسه هذا اذا كان المبدء واحدا بالعدد واعلم ان المبحوث عنه فى العلم الكلى من المبادى ليس على هذا الوجه ولو فرض قولنا ان لكل وجود مبدءا لم يلزم منه الا التسلسل لا كون الشى مبدءا لنفسه ومثل هذا الاشتباه وقع لبعض افاضل المتاخرين حيث قال لو لم يصدق اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل على تقدير انحصار الموجودات فى الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشى ما لم يوجد لم يوجد وقال ايضا فى وجه اخر ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشى على نفسه وبذلك يثبت وجود الواجب بالذات هذا واعترض عليه بعض معاصريه فى الوجه الاول على التقدير المذكور بلزوم التسلسل لا الدور واقول ان الدور الذى يستلزم الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل هو توقف الشى بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشى لاستلزامه كون شى واحد بعينه سابقا على نفسه واما الشى الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل فيه اذ الوحدة المعتبرة فى حاشية الوضع هى الوحدة الشخصية لا غير والا لما استحال صدق المتقابلين على موضوع يكون وحدة بالمعنى لا بالعدد او لا ترى ان قولك ان الحيوان يتوقف على المنى والمنى يتوقف على الحيوان وقولك ان الدجاج من البيض والبيض من الدجاج ليسا بدور الا فى اللفظ وكذا قولك ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المنى المتوقف عليه ليس بوجه توقف حيوان بعينه على نفسه لاختلاف الحيثية وكلا الوجهين غير صحيحين وقوله ليس للموجود المط من حيث هو موجود مبدء ان اراد به ان لا مبدء له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه مما يلزم من فرض ان كل موجود له مبدء ولا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس للموصوف بهذه الحيثية مبدء فهو غير صحيح اذ للموجود المطلق ينقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والمقسم يصدق على كل قسم فالموجود المط يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق عليه ولا ينقسم اليه بقيد الاطلاق او العموم كما لا يخفى **قوله** بل الموجود كله لا مبدء له قد علمت ما فيه ولا حاجة الى ان نعيده وكذلك كلام المستدل المذكور ماخوذ من ههنا **قوله** انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود قد علمت انه لا حاجة الى هذا التقييد والتخصيص فى هذا المقام فان المبدء لبعض الموجود مبدء للموجود المط وان لم يكن مبدءا له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله فلا يكون هذا العلم يبحث عن مبادى الموجود مطلقا منظور فيه لانه يبحث عن مبادى الموجود مطلقا وان لم يبحث عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الموجود مطلقا انما امتنع له عن كونه ذا مبدء لما تحقق وجود معلول انما الممتنع عن كونه ذا مبدء هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الموجود مطلقا **قوله** كسائر العلوم الجزئية اه هذا مثال عكسه لان البحث قد يقع عن مبادى بعض افراد الموضوع لا عن مبادئ المشترك لجميع افراده ومثال عكسه ان البحث قد يقع عن المبادى المشتركة لافراد الموضوع كلا او بعضا او للموضوع ايضاه [illegible] حقيقة المشترك بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان قد يبحث فيه عن مباد مشتركة [illegible] كون كل حيوان [illegible] او غير مثله وكل حيوان له مبدء حركة ارادية وذلك المبدء جزء من اجزاء الحيوان مطلقا [illegible]

عن احوال [illegible] الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الذي يبحث عن احواله **قوله** ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء
العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو عبر بها قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التي بها يقتدر الانسان على استحضار كل مسئلة ترد عليه
من غير تجشم تحصيل جديد وتحقق الموصوف بها انه حكيم او منطقي او طبيب او غير ذلك وقد يراد بالعلم مجموع المسائل المدونة فيه او بعض تلك
المسائل المعلومة وليس المراد هيهنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا جزء له بل المراد هو المعنى الثاني لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثاني ليست
كنسبة المجمل الى المفصل كالحد والمحدود والقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية النفسانية الى تلك العلوم ثم ليس
هيهنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثاني اجزاء وجزئيات وفروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسائل التي تحتوي ذلك العلم عليها وجزئياتها
هي العلوم التي موضوعاتها افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم **قوله** لانها
موجود متحرك فقط او متكم فقط يعني لو خص السبب الاول بكونه سببا اول لكل متحرك او متكم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او
تعليميا فيخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهي وفي بعض النسخ بدله قوله لانها موجود بما هو موجود وهو اولى واصح **قوله** ومنها ما يبحث
عن العوارض للموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتاخر والعلة والمعلول وقد علمت ان كونها من العوارض
للموجود باي وجه يقع وفي اي مرتبة من نفس الامر يتحقق **قوله** ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية مبادي العلوم بعضها
تصورية كتصور الموضوع واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التي تتوقف عليها البراهين
الواقعة فيها على المطالب لما كان هذا العلم متكفلا لبيان حدود الاشياء الكلية ومهياتها واثبات وجودها وانياتها بالبراهين و
من جملتها مبادي العلوم التصورية والتصديقية فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادي ايضا فيكون تلك المبادي من جملة المسائل المطلوبة
في هذا العلم وقوله لان مبادي كل علم اخص [illegible] هذا وجه اخر والذي ذكرناه هو اعم ماخذا من هذا الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص
من هذا العلم لكان يجب البحث عن مباديه من جملة مسائل هذا العلم **قوله** فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود [illegible] يريد بيان ان البحث عن
مبادي العلوم الجزئية باي وجه يكون وعلى اي كيفية يقع في هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة والتي يبحث
عنها في هذا العلم احوال الموجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف يكون مبادي تلك العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فبين ذلك
وكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم
وذلك اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الموجود الى الموجودات علمت بها كقسمة الجنس الى الانواع في
معنى انه ليس بخارج عن حقايق الموجودات وان لم يكن جنسا بالحقيقة لانه ليس مهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض
الذاتية اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصير القسمة بسبب لحوق عارض غريب ثم ان المراد من القسمة الاولية انه لا يحتاج
المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى الانسان والفرس وساير الانواع قسمة اولية والاقسام
اعراض ذاتية له وقسمته الى الابيض وغيره والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية له وان
كان القسم الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساو وفي بعضها اخص مما خرج من القسمة الاولى فكانت القسمة في الانحاء الثلثة الاخيرة
ايضا مستوية كالاولى وبالجملة اخصية العارض لا ينافي كونه من الاحوال الذاتية للمعروض الموضوع واذن نقول ان هذا العلم يبحث
عن احوال ذاتية للموجود المط ومن جملة احواله الاقسام الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها
حتى يبلغ التقسيم الى التخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان التخصيص [illegible] التقسيمات التي لا تحتاج بعد تخصيص
ام لا فالاول كانقسام لقابل الحركة والسكون فانه قسم من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود ويحصل معه موضوع الطبيعي ولا
يمكن ان يقع للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكم فيصير المخصوص امرا طبيعيا او تعليميا لا يجوز
ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه داخلا في العلم الاعلى والثاني كالكم المط فانه قسم ذاتي للموجود من جهة تقسيمه
الى الكم وغير الكم هو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعد تقسيم اخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه اخص خصوصا من الكم
المط من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الموجود المط الى كم متصل وغيره والى مقدار وغيره [illegible] متناهي وغيره فالكمية المقابلة
مع كونها اخص من الكم المط [illegible] لكنه هو ايضا كالكم المط من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان جعلها جميعا لا يتوقف

على احدها

على جعله مقدارا او كالجعل مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا او لا جعله كما متصلا لا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل فيما تحقق بجعول بجعل
واحد موجود بوجود واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع
هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية
صاحب علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو يأخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود
موضوعه وحده وماهيته والا لكان من تلك الحيثية صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وماهيته صار من
هذه الجهة عالما الهيا لا مهندسا قوله وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من الاقسام وجود الاخلاق النفسانية فيأخذه صاحب علم
الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود المعقولات الثانية فيأخذه صاحب علم الميزان **قوله** وما قبل ذلك التخصيص مبدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله يبحث عنه خبر المبتدأ يعني يبحث هذا العلم عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو
موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر ماهيته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى فالبحث عن وجود
الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر ماهيته كان احرى واليق بان يكون داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث
عن حقيقة ما هو بعد الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم التعليمي وكل منها
اخص من موضوع العلم الرياضي **قوله** فيكون اذن مسائل هذا العلم الخ المباحث الموردة في هذا العلم اصنافها كثيرة لكنها منحصرة
في ثلثة مجامع احدها البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية واثبات المبدأ
الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة النوعية للاجسام واثبات الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها و
وعقولها التي هي غايات حركاتها فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والمدة والجزء والمتقدم والمتاخر والقديم والحادث وغير ذلك وقد سبق منا الاشارة
الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والجواب كونها من
العوارض انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين الماهية والوجود فهي كالوجود زائد على الماهية خارجة محمولة
عليها لا كحمل الذاتيات عليها وثالثها البحث عن اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعات لها او غير ذلك
وليس يجب ان يكون البحث عنها من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها ان يكون
من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث الماهية وجنسها وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا واي وجه
بحسبها هي من مسائل هذا العلم وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب عنه بان
الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان الاصل في الاشياء هي وجوداتها لا ماهياتها فالبحث
عن الماهية واخواتها ليس بالاصالة بل على وجه التطفل **قوله** وهي الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور الخ ذكر في وجه تسمية
هذا العلم بالاولية ان العلوم سميت بالاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى الاول كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات
والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة من الاشياء ليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق
من كل معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك حال الوحدة ويمكن ان يوجه التسمية بان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير
العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت في هذا العلوم [العلم] وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم
فقط كما في الوجه الاول **قوله** وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم الخ قد وقع في تعريف الحكمة انها افضل علم بافضل معلوم
وهذا انما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع فيها التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا المعلومات
لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم بشدة وضوحه وقوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات
الدائمة البرهانية التي براهينها افضل البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي منحصرة في هذا العلم من جملة العلوم واما ان معلومه
افضل المعلومات فهو واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة وافضل المبادي الفعالة هو المبدأ الفعال الذي لا مبدأ له وهو

وهو مبدأ المبادي لا مبدأ له وهو مبدأ المبادي وهو مسبب الاسباب من غير سبب **قوله** وقد حد العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات العلوم كلها حدود
اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان
وقع لشيء من موضوعات مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ما اليها كيف ولو كان الافتقار اليها ذاتيا له لما تحقق فرديته
مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم والمتاخر وغير ذلك توجد في مفارقات عن المادة هذا تم امره وان كان الاحق
بهذا الاسم والحد الذي بحسبه هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا
ولكن لا يختص بما يبحث في هذا العلم من حيثية المفارقة ويبحث عنه من تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل **قوله** بل الامور المبحوث
عنها فيه اقسام اربعة اه هذه قسمة اخرى للامور المبحوث عنها في هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور مجردة البراءة عن
المادة مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب الموجب ومخالطة المقوم للمتقوم به والمتقدم للمتاخر عنه
لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يصح لها انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالطت
المادة مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها المطلقة بل من حيث خصوصية بعض
افرادها ونحو وجودها الطبيعي فهذه الاقسام الثلثة مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث
عنها وعن اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور مادية الوجود طبيعية الكون كالحركة
والسكون والاجتماع والافتراق وغير ذلك من الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية بل من
حيث احوالها العامة ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري مجرى هذه الاوصاف فانها من تلك الجهة الهية
فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا او غضبانا او خجلا او غير ذلك فاذا وقع البحث
عنه من الجهات التي تجري مجرى القبيل الثاني كان بحثا تعليميا داخلا في العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي تجري
مجرى قبيل الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء الا ويمكن فيه نظر الهي من حيث له رابطة وجودية و
نسبة قيومية ولذا قال الهيا في السموات وما في الارض وان من شيء الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالموجودات متعلقة بمبدأ
الوجود وانما يقع التعلق لها الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما سيتضح لك بسبيله ان شاء الله ولاجل
ذلك يمكن للحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده و
احكامه ونحن قد سلكنا بفضل الله هذا المسلك وادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار
الاربعة فهذه الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها حكمي الهي وفي ان البحث عنها ليس من جهة وجوده
المادي بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معان فيها غير مفتقرة الوجود الى المادة **قوله** ره كما ان العلوم الرياضية اه موضوع
علم الهيئة هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقي هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين من العلوم الرياضية يقع البحث
عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيهما نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه
تعليميا لان البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقادير او ذوات عدد فاذا جاز ذلك وصح
ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الكمية فليجز ايضا ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للالهي
اذا كان النظر فيه من حيث الموجودية والواحدية والامكان وغير ذلك **قوله** فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اه
الغرض فيه العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب من دعاء النبي صلى الله عليه واله وسلم ربنا ارني الاشياء كما
هي اذ المراد بالرؤية ههنا هو اليقين **قوله** وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطائية من وجه ذلك الوجه هو ان
موضوع النظر للجدلي والسوفسطائي قد يكون احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر هو كونها جميعا مما يسمى
علما بمعنى اخر وهو الصورة العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذعن له الجمهور او الخصم ام لا فالجدلي من كانت

مضادها مشهورة او مسلمة والسوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة **قوله** واما مخالفته للجدلي خاصة فبالقوة اه واعلم ان
بين الحكمة والجدل مخالفة من وجه آخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية الحكمة هي تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل
هو عموم الاعتراف من الخلق لرعاية المصلحة وحفظ النظام **قوله** واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل الاول
من الفن السابع من المنطق وهو فن المغالطات ان المغالطين طائفتان سوفسطائي ومشاغبي فالسوفسطائي يترائى بالحكمة ويدعي انه مبرهن
ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يرائي بانه جدلي وانما انما يأتي في محاوراته بقياس من المشهورات
المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها نفسه وغيره قضى انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل
الحق عقلا مضاعفا وذلك لاقتداره على تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا وانه هو الذي اذا فكر وقال اصاب
واذا سمع من غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع **قوله** يريد ان يظن به انه
حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا ويشبه ان يكون بعض الناس بل اكثرهم يقدم ايثاره ان يظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره
لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس فيه ذلك ولقد رأينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون
بالحكمة ويقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما اظهرنا لهم تقصيرهم وظهر حالهم للناس انكروا ان يكون للحكمة
حقيقة وللفلسفة فائدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينتسب الى صريح الجهل ويدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ
عن المعرفة والعقل قصد المشائين بالثلب وكتب المنطق والمبنية عليها بالعيب واوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة سقراطية و
ان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوائل والفيثاغورثيين من الفلاسفة وكثير منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما
فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمية باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الآجلة فلا آجلة ومن احب ان يعتقد
فيه انه حكيم وسقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقته الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين محيصا ومن ههنا يحدث
عن المغالطة التي تكون عن قصد وربما كانت عن ضلالة انتهى **قوله** فصل في منفعة هذا العلم ومرتبته واسمه اه معرفة مفهوم
المنفعة يتوقف على معرفة الخير فاعلم ان الخير بالذات هو ما يؤثره كل واحد ويبتهج به ويشتاقه وهو الوجود بالحقيقة وتتفاوت
الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود فكل ما وجوده اقوى فخيريته اعظم والشر معنى يقابل الخير تقابل السلب والايجاب و
هو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال الشيء وما اورده بعض اجلة المتأخرين على هذا من النقض بالالم
بانه شر مع انه امر وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كمالية قد اجبنا عنه وحللنا عقده اشكاله بما يطول
الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل اليه وهو النافع وكذا الضر والمضرة عبارة عما
به يقع التأدية الى الشر للسبب المؤدي اليه وهو الضار فاذن الفرق بين الضار وبين الشر كالفرق بين النافع والخير فان الاول وسيلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير والمعنى الذي به يصير الشيء سببا
موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس
الى الاشياء فرب منفعة لشيء يكون مضرة لشيء آخر واما الخير والشر فلا يحتملان [illegible] بالقياس فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه
ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا **قوله** اذا تقرر
هذا فقد علمت ان العلوم كلها تشترك في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس وبه يخرج النفس من حد القوة
الى ضرب من الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كمالية ونورية يكتسب بها من الاشياء فيكون خيرا ومنفعة من هذه
الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرهما فكونها مذمومة ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا تنفك عنها
غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم في اقتنائها ما يتجه الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون في بعضها اعانة على تحصيل
بعض فاذا اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو معونة بعضها في بعض ثم ان المنفعة بهذا المعنى لها
اطلاقان اطلاق على وجه اعم واطلاق على وجه اخص فالاطلاق الاعم هو الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع ادون مرتبة من العلم الذي
هو منتفع فيه واما الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون المنتفع به من العلوم اخس مرتبة واعلى من مرتبة المنتفع فيها فلا يتأتى ان الحكمة ما [illegible]

ويقال ان المنطق مثلا نافع في الحكمة وهذان الاعتباران اي الخاص والعام كما يقع في العلوم يقع في الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس والفرس
بحسب الاعتبار العامي انه ينتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان الرعية تنتفع من الملك وان الفرس ينتفع من الفارس والانتفاع
بالاطلاق الاعم على ثلثة اقسام للعالي في السافل وللسافل في العالي وللمساوي في المساوي والمنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال على القسم الاول
لانها في تلك الاطلاق معناها قريبة من معنى الخدمة والذي يفيده العالي للسافل لا يشبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك
لفظ اخر مثل الافادة وما يجري مجراها وكذا في هذا الاطلاق الاعم لا يريد ان يميل على خصوص هذا النوع في المنفعة فان الاقسام الثلثة
الاسباب الموصلة للخير الذي يقع على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة كل نوع منها نوع اخر سواء اشتركت في معنى جنسي او لا تقرر هذا
هذا وتبين ان كلا من الخادم والمخدوم والرئيس والمرؤس ينتفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من المنافع الثلثة مع الجهة التي
يخصه نوع اخر مباين للباقين ومعلوم ان لهذا العلم رياسة واستيلاء ما لساير العلوم فمنفعة هذا العلم التي بين وجوهها من انها
على سبيل الاستعلاء هي في افادة اليقين بمبادي ساير العلوم التي تحتها هذا من باب التصديق ومن باب التصور معرفة حقايق الامور
العامة المشتركة في العلوم سواء كانت من المبادي لها ام لا ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة
كثيرة كما يظهر لمن تتبع وتامل مثلا النفس والبدن كل منهما منتفع بالاخر لكن منفعة البدن للنفس في افاضة الحيوة والحس وغيرهما
عليه ومنفعة البدن للنفس في ان يصير بحسب حركاته ورياضاته وسيلة ما لان يستعد النفس لان تفيض عليها من المبدء الاعلى
العلم والطهارة وانما قلنا منفعة هذا العلم في اقسام العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم لان نسبة العلم الى
العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة المعلوم والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود الاصلي
فيه معرفة مبادي الاشياء سيما مبدء المبادي وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى على جميع ما في السموات والارض وكان وجود
ذلك مبدء لوجود هذه الاشياء فالعلم به على التحقيق مبدء لتحقيق العلم بهذه **قوله** واما مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم بعد العلوم
هذا القسم من التاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا لا بالقياس الى نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على ساير العلوم تقدما
ذاتيا وتقدما بالشرف واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره **قوله** واما الرياضي
فلان الغرض الاقصى لقائل ان يقول الغرض الاقصى من هذا العلم هو معرفة المبادي جل ذكره لانه اشرف المعلومات فكيف يكون معرفة
فعله وتدبيره هو الغرض الاقصى فنقول لما كان الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان مبدء لما سواه فلا مبدء له من حيث ذاته
وما لا جزء فيه ولا مبدء له مطلقا فلا حد له ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
والاول لا يمكن الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئي وفنائها عن ذاتها وعن كل شيء لا بوسيلة الحكمة فبقي الشق الاخر فالغرض
الاقصى للنفس من هذا العلم في هذا العالم هي مطالعة الحضرة الالهية وهي صنع الله بصنعه وفعله الحاصل المنبعث عن حاق ذاته
بذاته وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشيء بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء القوي يعرف بافاعيلها وقال الشيخ في الحكمة
المشرقية ان بعض البسايط يوحد لها لوازم يوصل الذهن بصورها الى حاق الملزوم ماشية وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحد وهذا كلامه
ثم اني اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة
غير متناهية في الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح منه فكل ما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة عليه لكن العالم بجميع اجزائه ملكه
وملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثاله امره والعالم به هو الغرض الاقصى **قوله** فنقول ان المبادي للعلم الاجابة عن هذا السؤال
تلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسائل في هذا العلم التي لها مبادي من العلم الطبيعي غير المسائل التي هي مبادي في ذلك العلم المسائل من
العلم الطبيعي التي هي مبادي في هذا العلم غير مسائله التي لها مبادي في هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسائل الخ ثاني الوجوه
وهو ان المسئلة من احد العلمين التي يستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان يكون وضعها هنا لتمع وضع برهانه فيه بل يجوز ان يكون
وضعها فيه تسليما مجردا عن البرهان ولا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وقوله على ان ما يكون مبدء العلم مبدء بالحقيقة ثالث الوجوه
وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان مختلفان احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي لمية
وعلته والاطلاق المبدئية على الحقيقة في الاول ليس على الحقيقة واعطاؤه كاعطاء الحس بوجود الشيء دون حقيقته وسلمته مثال ذلك

ان المهندس والطبيعي ينظران في كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كرة لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية ومحاذيات خارجة من النقطة كذا
متشابهة وهذا البرهان من الجنس وليس ببرهان حقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدأ حركته وسكونه على هيئة
فهيئة سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة تفعل هيئة متشابهة فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهي علته المقومة
ونظر ذلك من جهة كمية الفلك فهي معلولة المقوم به ومبدائية المعلول انما يعطي العلم بعلة ما ومبدائية العلة انما يعطي العلم بالمعلول
بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد بيّنت في احد العلمين كالطبيعي برهان ان وفي علم آخر كالالهي برهان لم فواحد المعلوم بالوجه الاول في
بيان نفسه بالوجه الثاني لم يلزم منه التداخل ولا مبدائية الشيء لنفسه على الحقيقة **قوله** فقد ارتفع اذن الشك فان المبدأ للطبيعي الخ
لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع واجراها في ما هو بصدده من رفع الشك ودفع الاشكال فقوله فان المبدأ للطبيعي يجوز
ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني وانما قدمه ههنا لانه اخف مؤنة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله مقدمة
اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله و
خصوصا في العلل الغائية البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لبيان من علمين مختلفين احدهما
تحت الآخر كالطبيعي والالهي وذلك اذا كان للحكم مبدأان قريب كالصورة والمادة وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته
القريبة مثلا ان العلم الطبيعي والالهي يشتركان في النظر في نشأة الحركة الاولى وشأنها لكن الطبيعي يأخذ الوسط من الطبيعة التي لا ضد لها
والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف يأخذ الوسط من العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى
التي هي الوجود المحض فالطبيعي يعطي برهانا انيا ما دامت المادة والطبيعة موجودتين والفيلسوف يعطي البرهان اللمي الدائم مطلقا
ويعطي علة دوام المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها وبالجملة فاذا اعطي البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل
وان اعطي من العلل المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي الفاعل والغاية وقد يفيد العلم
الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مباديه بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق
قوله فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما له لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق
للمقصود كرّ عليها اجمالا زيادة في التوضيح والتأكيد **قوله** ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الخ لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه
ينبغي ان يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف على سائر العلوم وان هذا التأخر
له من العلمين الآخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع لاحق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي
الطبيعي بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الآخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في نفس الامر طريقا الى حصول الغرض
من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدأ الاول فانه وان وقع من
النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها تارة من النظر في الحركة وانها موجودة وان لكل ذي حركة محركا حتى ينتهي الى محرك اول غير
متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس من جهة امكانه وانه مبدأ غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد يخرج من حد العقل
بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض
وفي جميع هذه الطرق استدلال بالامور المحسوسة او الطبيعية فمع ذلك طريق آخر لا يستعان فيه من النظر في شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين
كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة وكذا وحدانيته تعالى وبراءته عن صفات التكثر والتغير وكذا في الهيئة ومبدائيته للكل
ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف
فالاشرف كل ذلك من غير النظر الى ما سواه من الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد جليلة احدها استحقاق هذا
العلم للتقدم على سائر العلوم المرتبة كما انه لتقدمها بالذات والشرف وثانيها تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم
وثالثها الاشارة الى الجواب عن الشك المذكور واعلم ان هذا الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة قوم من الالهيين الكاملين
في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت
الاشارة الى الطريقة المشهورة للحكماء الناظرين في خلق السموات والارض المتدبرين في الآفاق والانفس بقوله سبحانه سنريهم آياتنا

في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فهولاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله في جميع الاشياء ويستشهدون بالحق على ما سواه لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر في طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب الوجود فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يبرهنون على وحدانيته وساير صفاته فهو البرهان على كل شيء حسب حدوثها فعاله عنه واحدا بعد واحد فهو البرهان على كل شيء على الترتيب العقلي في العلو اذ البراهين في هذا المسلك ماخوذة من مقدمات ضرورية دائمة على الاطلاق لا انها ضرورية بحسب وقت ما او ذات متغيرات ولولا عجز النفوس لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا النهج عن ساير العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والزمانيات فانه يمكن معرفتها من العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وكذا الى ان ينتهي في اللوازم والاقسام الى الجزئيات والمتغيرات فيعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي من قبيل استثناء الشرطيات الابدية كما كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن القوى البشرية قاصرة عن سلوك هذا النهج في التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادي تقسيماتها والاحاطة بالطرائها فيحتاج في استيفائها موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات والرياضيات والخلقيات والمنطقيات فيبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لافراده لا الكلية على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما يعجز عن سلوك نظر اتم في معرفة جميع الاحوال المختصة بقسم واحد من الاقسام المطلق الوجود كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم الرياضيين فيحتاج في تتمة ساير الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد بذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم المناظر تحت الهندسة وربما يعجز في البحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع الاخص من المحرر عن النظر في احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلي الذي يرجع الى جهات ذلك الموضوع الجزئي الواقع الى جهات موضوع لنص من ذلك الموضوع الجزئي كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الهالة والقوس تحت علم المناظر

قوله ويعني بالطبيعة اه لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها القوة التي هي مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وتلك القوة هي عين الصورة النوعية في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان صورها النوعية نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي عن الطبيعة والاطباء يطلقون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة النباتية وكلها غير المعنى المراد هنا لانها عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض وقوله فقد قيل الخ تاييد واستشهاد على صحة المراد

قوله ومعنى بعد الطبيعة اه للاشياء وجود في انفسها ووجود بالقياس الينا اما ترتيب وجودها في انفسها فالاول هي المعقولات ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما لان وجودنا ايضا يبتدي من المحسوسات فاذا تمت حلقتنا المحسوسات فاضت علينا من المبدء الفياض انوار الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا تمت فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى النفس الناطقة المدركة للكليات والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجود الانسان لكونه واقعا في سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة في سلسلة البدء من مبدأ الوجود فلا جرم كان حدوث وجود والعلم بالشيء ليس الا وجوده للعالم فكان وجود المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات فلهذا يسمى علم بها علم ما بعد الطبيعة

قوله ولعل ما يقول الامور الرياضية المحضة اه المراد من الرياضية المحضة ما لا يكون المادة المخصوصة معتبرة في قوام حقيقته كالفلك في علم الهيئة والهواء المكيفة بالنغمات والايقاعات الصوتية في الموسيقي وذلك هو العدد المحض المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة ومنشأ السؤال وان كان امرا لفظيا هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامور التي لا يتعلق بالطبيعة ورد بحسب المفهوم على ان غيره من العلوم ليس كذلك فورد السؤال عليه بان علمي الحساب والهندسة ايضا مما يبحث عما لا يتعلق او جوده ما لطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو كساير الامور العامة التي لا يتعلق لوجودها ولا تحددها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها المقادير المحضة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها عن المادة وتجردها فظاهر وكذا بحسب الوجود الوهمي واما تجردها في الوجود الخارجي فكما عند بعضهم من ان للتعليميات وجودا مفارقا عن عالم

الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ في دفع هذا السؤال اما من جهة الحساب فبان جعل موضوعه عددا
مختصا بالماديات والمحسوسات واما من جهة الهندسة فبتحقق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح والجسم على الوجه
المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة و[؟] طبيعة وان كان الوهم يجردها والقول بتجريدها عن المادة في الوجود الخارجي باطل كما سيجيء
وان كان المبحوث عنه هو المقدار المطلق لا المختص باحد الثلثة فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لعروض
الاشكال والنسب المتعلقة المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد
~~مطلقا وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم وبين المقدار الذي هو بمعنى البعد ... وهو المقوم للهيولى المتقدم بالذات على الجسم~~
وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساواة والتقسيمات والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لا يندفع
اشكال النفقة وهذا هو المبحوث عنه في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار اي الخط والسطح والجسم
لما كان كل واحد منها مجهولا مع المقدار بجعل واحد ولا يكون للمقدار بما هو مقدار وجود الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع
البسيطة فكيف جوز الشيخ مفارقة المقدار المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمات مع انه لا قوام
للمقدار الا بواحد من هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر
لك ان شاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل موضوع
الهندسيات ويبحث عن احوالها المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك
من الصفات التي لا يمكن عروضها الشيء من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية **قوله** وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات والطبيعيات
الفرق الذي ذكره في ديناك العلمين هو ان الجسم الذي هو قبل الطبيعة وهو مقوم للهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على
قوائم وتلك الابعاد امتدادات مطلقة لا يعتبر فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يحال فيها جسم بجسم
بهذا المعنى في النسبة من النسب كالتضعيف والتنصيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب والمساواة والمفاضلة وغيرها والجسم الذي
هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة
من تلك النسب المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون وكذا السطح الذي يبحث عنه
المهندسون فان له صورة غير الكمية وتلك الصورة هي انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا لاجل امر نهاية
شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر هو الذي من باب الكمية فهو كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى الكمية الجسم
الذي من باب الكم الى الجسم الذي من مقولة الجوهر وكذا حكم الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد وهو غير قابل للمساواة و
اللامساواة والثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت من لوازم الجسمية التي هي الصورة ضرورة ما
يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا جردت كميتها او جردت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجرد جسما تعليميا والعجب
من الشيخ ان هذا الفرق كما اشتهر وذكره في نفس المقدار اشتهر وذكره في انواعه الثلثة ايضا فلما حكم فيها بعدم المفارقة عن المادة من كل
وجه دون المقدار بنفسه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار ولا قوام له الا مع شيء من هذه الثلثة **قوله** فالشبهة فيه اكد
وذلك لان مراده ما وجد قبل الطبيعة مفارقا عنها من كل وجه واعلم ان القبلية او البعدية قد يكون حقيقية وقد يكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا توصيف موضوع هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او
ما بعدها باعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي منهما واما موضوع التعليميات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون
بحسب المعنى الاضافي منهما على ان التسمية مما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريفات من الاطراد والانعكاس **قوله**
ولكن البيان المحقق له قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما يدفع به هذا الاشكال الذي حمل صاحب
المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة الاولى وهو بعينه ما ذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث
عنه في علم الحساب بما يعرض للماديات واعلم ان ههنا اخرين من طبيعة الكثرة والعدد مطلقا وهو المؤلف من الوحدات على الاطلاق من غير ان
تعتبر فيها تماما في الوحدات ولا كونها على عدة خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم ككونه عشرة معينة او مائة

او الفنا او غير ذلك او لكونه زوجا او فردا او زوج الزوج او زوج الفرد او فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او مجذورا او مكعبا او كعبا او غير
ذلك فرق بين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليمي الذي هو مؤلف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين والوحدة التي هي مبدأ
العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد كمي مؤلف من تكرر احادها متماثلة كما هو التحقيق عند
فالعدد الذي من باب الكم هو يستعد لهذه النسب المذكورة لا غيره وهو لا يوجد الا في الماديات لانها من عوارض الطبيعة لا من مقوماتها
قوله فالحساب ينظر في ذات العدد اه قد علمت الفرق بينهما بوجه احر دقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار
الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي فكذا معنى السطح والخط ايضا فلا تغفل **قوله** في جملة ما يتكلم فيه اه اعلم ان من عادة القدماء ان
يتعرضوا في صدر كتاب شرعوا فيه علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة الغائية
لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوق الكل طبعا ليحمل المشقة في تحصيله وثالثها السمة وهي عنوان الكتاب ليكون عند
الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المصنف وهو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف المصنفين وخامسها انه
من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة هو ليعلم انه على اي علم يجب تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها
القسمة وهي ابواب الكتاب وفصوله ليطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب
يشتمل عليها كلا او بعضا اذا عرفت هذا فاعلم ان المقصود من هذا الفصل الاشارة الى رؤس المسائل التي سيذكرها في كل فصل من مقالته
وهو الغرض من القسمة وقد ذكر ايضا من هذه الرؤس الثمانية الغرض والمنفعة والسمة والمرتبة وانه من اي علم واما الواضع لهذا العلم
فلم يتعرض له فلعل ذلك لانه اجل من ان يكون له واضع بشري لان واضعه هو الله بالوحي والالهام لانبيائه عليهم السلام وانما احد السابقين من
الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين من مشكوة النبوة والاستاذ اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه
التمام هو ارسطاطاليس وكان قبله بيد الناس موروثا من الاقدمين صحف ورسائل متفرقة فهو اول من ضبط اطراف هذا العلم ورتبها
ترتيبا انيقا وبسطها ابسط الابقاء لم يغادر صغيرة وكبيرة الا احصاها فاستمر بعده في العالم ولم يبلغ احد شأوه من الاخرين اشركنا الله
في صالح دعائه واما انحاء التعاليم فكلها موجودة في هذا العلم فالتقسيم هو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس الى الانواع و
النوع الى الاصناف والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو بيان
الحد وهو ما يدل على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق موثق به موصل الى
الحق فهذه عدة انحاء التعاليم **قوله** انه يعرف حال نسبة الشيء والموجود الخ هذا حكاية ما سيذكره في الفصل الذي يلي هذا الفصل فانه
يذكر فيه ان معانيها يرتسم في النفس ارتساما اوليا وان نسبتهما الى الماهيات نسبة امر لازم لا مقوم وان مفهوم الوجود العام الانتزاعي غير
وجود الخاص بكل شيء الذي هو عين ماهيته في الخارج وان مفهوم الوجود ليس بجنس لانه مقول عليها بالتقدم والتاخر لا بالتساوي
فيذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد **قوله** وحال الوجوب في الوجود الضروري اي يعرف حال الوجوب في الواجب والامكان في الممكن
وحال الامتناع ويذكر ان هذه المعاني الثلثة ايضا يرتسم في النفس ارتساما اوليا ومن رام تعريفها وقع في الدور ويذكر في الفصل
الذي يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص الواجب الوجود انه لا علة له وانه مبدأ غيره من الموجودات
وانه لا كثرة فيه بوجه وانه لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان لا مكافئ له في الوجود وانه لا يكون واجب الوجود بذاته وا
الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه في وجوده وعدمه مفتقر الى غيره وان ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير
ويكون بالقياس الى الغير وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله في الفصل الذي بعد الفصل التالي لهذا الفصل وفي الذي يتلوه
قوله وفي الحق والباطل ذكرهما في الفصل الاخير لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدأ المبادي في العلم وهو ان الايجاب والسلب
لا يصدقان معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير وبيان ذلك على الفيلسوف ولا على المنطقي ولا على غيرهم من اهل الصنائع
الجزئية **قوله** في حال الجوهر وكم اقسامه اه وذلك في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه
مقوم للعرض وغير متقوم به وانه لا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق بين الموضوع والمحل والمادة وكذا
بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسامه الاولية خمسة **قوله** في ان يكون جوهرا اه اعلم انه كما لا يحتاج الموضوع بمعنى الموجود

وان يكون جوهرا مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج فى ان يكون اقساما اولية له الى ان تكون ذا ابعاد ام لا وكذا فى
اقسام اقسام ككونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة بل فى ان يكون نوعا من انواع شئ من هذه الامور الخمسة ككونه نفس فلك
من الافلاك او كوكب من الكواكب او جسمه او صورته او صورة لشئ من العناصر او العنصريات او نفسه او مادته فهذه الاجناس
والانواع كلها يصلح لان يبحث عنها فى هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج فى وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة فى
غريبة من الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود حتى بان يكون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان تجرد الاحصنه عن الموضوع
لا يوجب ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له قوله فيجب ان يعرف حال الجوهر الذى هو كالهيولى اه اى انها موجودة وانها
جزء الجسم الطبيعى وانها موضوعة للاتصال الجوهرى وسقابله وانها بسيطة وان الاستعداد فصلها لا صورتها وذلك
كلها فى الفصل الثانى من المقالة الثانية قوله وهل هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصور وذلك فى الفصل الثالث
منها وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادى الاجسام اجساما غير منقسمة كما نسب الى ذيمقراطيس وتجويز تولد المقادير على مادة
واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات صورة طبيعية غير الصورة الجرمية قوله وان الجوهر الصورى
كيف هو الى قوله والمحدودات ذكر هذه الامور فى الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان كيفية التلازم
بينهما وان لكل منهما علية ومعلولية للاخر على وجه لا يلزم منه دور مستحيل وبيان نحو حقيقية كل منهما متميزا عن الاخر
مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر قوله فينبغى ان تعرف فى هذا العلم طبيعة العرض اه ذكر فى فصول المقالة الثالثة
الاشارة الى حال المقولات التسع التى ذكرها مبينا بها وحدودها فى اوايل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا القول بجوهرية
الكم بتقسيمه ثم بين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال الكثير وابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض
ثم عطف على العدد بتحقيق ماهيته وتحديد انواعه وبيان اوائله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثير من اى قسم من التقابل ثم اثبت كون
الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم تكلم فى الكيفيات التى تختص بالكميات واثبت وجودها
وعرضيتها ثم ذكر القول فى المضاف وحقق ماهيته وانها موجودة فى الاعيان ودفع وقوع التسلسل فيه قوله وتعريف مراتب الجواهر اه
اشارة الى ما ذكره فى فصول المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام التقدم والتاخر والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة و
العجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها وبين ان امكان المفارقات ليس قبل وجودها وان الامكانات موضوعها الانفس مبينا انه
كل متكون مسبوق بمادة هى حاملة لامكانه وان امكانات الاعراض فى موضوعاتها وبين ان ما بالفعل مطلقا اقدم مما بالقوة ثم عرف
التام والناقص والمكتفى وما فوق التمام وعرف الكل والجميع والجزء قوله ويليق بهذا الموضع ان تعرف حال الكلى والجزئى اه اشارة
الى المذكور فى المقالة الخامسة فانه ذكر فى الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية وكيفية وجودها فى الاعيان ووجودها فى
النفس وفى الفصل الثانى منها كيفية لحوق الكلية للطبايع العامة والفرق بين الكل والكلى والجزء والجزئى وفى الثالث منها تعريف الجنس وذكر
معانيه والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس فى المركبات وفى الرابع منها كيفية دخول المعانى الخارجة عن الجنس على الجنس الطبيعى و
فى الخامس منها تعريف النوع وفى السادس تعريف الحد والفرق بين الاشتقاقى والمحمول عنه ودفع الشكوك فيه وفى السابع منها حال الحد
واختلافه فى الاشياء وان فى بعض الحدود زيادة على المحدود وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون اجزاء الحد اكثر مما يحمل المحدود
قوله ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة اه اشارة الى المذكور فى فصول المقالة السادسة من البحث عن الاحوال العلل الاربع والاعراض
الذاتية لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك
ككونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا او تعليميا فذكر فى الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفى الثانى بين مذهب
اهل الحق فى ان كل علة مع معلولها وحقق القول فى العلة الفاعلية والفرق بينها وبين ما يسميه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفى الثالث
منها ذكر المناسبة بين الفواعل ومعلولاتها وفى الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية واقسام كل منها وفى
الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك فيها والفرق بينها وبين الضرورى وهو غاية بالعرض وبيان الوهم الذى يتقدم على ساير
العلل والوجه الذى يتناهى عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتى بحسب القوة الخيالية التى فى العبث والجزاف وذكر

رحمانی

ان مبادي الشر داخلة تحت الضروري الذي من جملة الغايات بالعرض و اثبت ايضا لكل من هذه العلل اسناد الوجود وانها لا تذهب الى غير النهاية **قوله** ثم الكلام في التقدم والتاخر اه وما يتلوه الى قوله فهذه وما يجري مجراها لواحق الوجود بما هو موجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره في المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الوجود بما هو وجود نسبة اللواحق والاحوال للشيء كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة في المقالات السابقة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاضافات للشيء والامور التي يبحث عنها في المقالة الثالثة والسابعة هي من احوال الوجود بما هو واحد وهي احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة واعلم ان الوحدة عند نا عين الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زايدة عليه وهي اخص بالاعتبار من الوجود عنده وعلى اي التقديرين فالبحث عن احوالها ايضا يرجع الى البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع في هذا العلم غير واحد **قوله** ولان الواحد للوجود اه اشارة الى المذكور في المقالة الثالثة والمقالة السابعة فان كثيرا من هذه المباحث اعني احوال الكثير والتقابل بينهما ونسبة العدد الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضيته واقسامه وابطال القول بجوهريتها واثبات عوارض العدد وعوارض الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها في المقالة الثالثة واما المذكور في السابعة ففي الفصل الاول منها ذكر من لواحق الوحدة الهوهو واقسامها من التشابه والتساوي والتوافق والتشاكل والتناسب والتجانس والتماثل فان هذه اقسام وحدات عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من اصناف الغيرية والخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقي والمشهوري فانها عارضة للكثير وفي الثاني منها ابطال مذهب افلاطون ومن قبله في الصور المفارقة وفي الثالث منها ابطال القول بالتعليميات المفارقة عن المادة **قوله** ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادي الموجودات اه اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدأ الاول ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعقله للكليات والجزئيات ونسبة المعقولات اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه في المقالة الثامنة ثم كيفية مبدئيته للاشياء وخصوص صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر واثبات النفوس الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها من المبادي العالية ليعلم انها من المتشوقات العقلية و كيفية ترتيب وجود العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدأ الاول وحال تكون الاسطقسات من العلل الاولى واثبات العناية الالهية وكيفية دخول الشر في قضاء الاله وكيفية معاد الاشياء اليه على عكس ترتيب البداية عنه وهذه كلها في المقالة التاسعة **قوله** ويدل فيما بين ذلك على جلالة قدر النبوة اه اشارة الى المذكور في المقالة العاشرة فذكر في الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدأ والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وكيفية دعوة النبي عليه وآله السلم الى الله ان الانتداء منه والمعاد اليه وذكر في الثالث منها العبادات ومنافعها في الدنيا والاخرة وفي الرابع منها عقد المدينة وعقد البيت من النكاح والسنن الكلية في ذلك وفي الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات وختم كتابه بالشفا **قوله** مما يكون فيه تنبيه على الغرض وهو تعيين موضوع هذا العلم وانيته لا من جهة الاكتساب بقول شارح اوحجة **قوله** وان لم يكن التعريف الذي يحاول اه اعلم ان التعريف على وجهين احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثاني ان يكون الغرض منه التنبيه على الشيء وتعيين مفهومه واحضاره بالبال من جملة المفهومات المعلومة للنفس لشيء وان كان ذلك الشيء اجلى من المعرف في نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه الثاني جائز وعلى الوجه الاول غير جائز **قوله** لو كان كل تصور اه اعلم انه ليس يجب ان يكون كل تصور مكتسبا والا لزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو الدور او في موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق **قوله** واولى الاشياء بان يكون متصورة اه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولي التصور وذلك الشيء لا محالة اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه لكونه عامة بل اوقى اولي التصور اذا عرفت هذا فاعلم انه لا يدعي الاكتفاء منها على هذا القدر بل يجب على الحكيم في هذا المقام ان يبين امورا ثلثة الاول ان الوجود اولي التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث انه اولى الاوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي والتصديق مسبوق بالتصور فهذا

بما هو كثير

العلم

العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في التصور على الاولى اولى ان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل
انسان بوجود ذاته غير مكتسب بل هو متضمن للوجود المطلق فعلمه بالوجود المطلق سابق على العلم بوجوده السابق على الاولى اولى بان يكون
اوليا فتصور الوجود بديهي اولي ولنا في هذا المقام بحوث ذكرها في الوجود ليس ههنا موضع بيانها واما بيان الثاني فهو لامتناع تعريف
الوجود فانه لو امكن تعريفه فهو اما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول فلان البطلان وهو كون الشيء معلوما
قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات او معلومات او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الفرض جزءا
من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج الشيء الى مثله وان لم يكن وجودية بعد اجتماعها اما ان يحدث صفة الوجود او لا يحدث فان لم يحدث
كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان حدثت لها صفة الوجود فيكون ذلك المجموع مقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف
بالذاتي تعريفا بالخارجي هف واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصافه بالوجود به لم يكن ذلك
معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف للشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان
الثالث وهو ان الوجود اول الاوائل في التصور وذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفة كل شيء عبارة عن حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول
فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول ذلك والحصول مرادف للوجود وهذا امر وجداني والمنازع فيهما مكابر **قوله**
ولذلك من حاول اه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء فحدوا الوجود ايضا لما التزموا ذلك وقد علمت بطلان ذلك ووجوب
انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يتبين الشيء بما هو اخفى او يساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود
على الوجه المطلق من حيث ان كل ما يوصف بالوجود يوجب كونه ما وصف به موجودا في نفسه وموجودا للوجود فذلك تعريف للشيء
بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى
القديم والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه **قوله** وهذا ان كان ولانه اخ مراده لو سلم
انهما ذاتيان للوجود لا زمان له بان لا يخلو عنهما الشيء فيهما من اقسام الموجود وللوجود اعم منهما اذ كثيرا ما يتصور الوجود
مع الذهول عن معرفتهما **قوله** لم يتضح له ذلك الا بقياس اه ومن سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف
الفاعل والمنفعل من طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الامور التي ينالها الحس ولم يتفكر انها
انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول
من هذا العلم على فساد دعم حيث قال واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للاخر فاذا
لم يمكن ادراك مطلق السبب والمسبب بالحس فان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل منه كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه
عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه الشيخ في اوائل الطبيعيات **قوله** ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء اه لما فرغ من بيان
ان كلا من مفهومي الوجود والشيء بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل منهما الفاظ مترادفة حاول بيان انهما متغايران في المعنى وقد يتساويان
في التحقق ليس احدهما اعم منا ولا من الاخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى اخره واما بيان الثاني فبقوله ولا
يفارق معنى الوجود اياه اه وحاصل ما علل به للاختلاف بينهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شيء وفي
هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء او يمنع الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور اعترفوا
بان الحقيقة لا يقال حقيقة الا بعد اقتران الوجود بها فيكون قولنا حقيقة كذا موجودة كما في قولنا المهية المقترنة بالوجود موجود واما التعليل في
عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء لانه غير مجهول فليس بتام لانه ليس من شرط ما يصح ان يكون مجهولا فالبديهيات التي هي مبادي الاول صحيحة
ان كانت غير مجهولة **قوله** وهو الذي يسميه الوجود اه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع ان لفظ الوجود مشترك بين
امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق ويراد به المهية المخصوصة كمهية المثلث ومهية الانسان والحق ان لكل من الوجود
والشيئية مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم لا باشتراك الاسم فقط بل الوجود مقول
بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس كذلك والمهيات ليست كذلك
وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي تشرح اسماؤها بانها انسان او فلك او مثلث وغير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام

ونسبة الوجود الى اقسامه كنسبة الشئ الى اقسامه ولكن اقسام الشئ معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس كذلك اقسام الوجود والسبب في ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها كلية في الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشئ فانها قد يكون مهيات ومعاني كلية فاعلم هذا فانه من مزال الاقدام ومضال الافهام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة فيه الى ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل ولا هي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر فكان الفرق حاصل بين مهية المثلث ووجودها الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية ومطلق الوجود **قوله** ولا يفارق لزوم معنى الوجود شروع في بيان التساوق بين الوجود والشيئية واعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشئ اعم من الوجود واحتج على ذلك بان الذي يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شئ لا يخبر لان له صورة عقلية وليس له وجود في الاعيان وحاصل ما ابطل به الشيخ احتجاجهم و بين موجبهم في هذا التعليل ان كل ما هو شئ في عين او ذهن فهو ايضا موجود فيه وكل ما ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا ليس بشئ في الاعيان وكما انه شئ باعتبار معقوليته فهو موجود في الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المط من دون شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد الذهني يوازي الذهني والعيني يوازي العيني والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية يعم الموجود والمهية التي يعرض لها الوجود فهي اعم منهما وقد عورض بان الوجود يقع على المهية المخصصة المحصلة وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة لان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منها فالحق ان كلا منهما اعم باعتبار والاخر بوجه ليس شئ منهما اعم بتاتا ولا من الاخر وانما الكلام في المقام الثاني **قوله** وان ما يقال ان الشئ هو الذي يخبر عنه اعلم ان عمدة الاستدلال القايلين بشيئية المعدوم مساتة هو ان المعدوم مما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شئ فالمعدوم شئ والشيخ صحح كبرى هذا القياس و فصل القول في الصغرى بانه ان كان المراد من المعدوم المذكور فيها المعدوم في الخارج فهي مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم لجواز الاخبار عن المعدوم الخارجي الذي له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهني فبالحقيقة وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد من المعدوم المط فهي باطلة اذ المعدوم المط ليس عنه خبر اصلا ولا له صورة يشار بها الى خارج سواء كان الخبر عنه بالايجاب كما في الموجبة المحصلة او بالسلب كما في الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة المعبر عنها بهو سواء كانت ملفوظة او لا وجود الموضوع اذ مفادها ثبوت الرابطة هي الاشارة الى وجود شئ لشئ والاشارة الى المعدوم الذي لا صورة له ذهنا وخارجا ممتنع ثم هي عبارة عن ايجاب شئ على شئ اخر وكيف يوجب شئ على معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا موجود لما هو معدوم وهو بديهي البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا خبر عنه بالسلب ايضا فقد جعل له وجود اشارة الى الحكم السلبي اذ تقرر في مقامه ان القضية السالبة تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع والذي يقال ان موضوع الموجبة اخص من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر عن المساوقة بينهما في استدعاء الوجود من جهات كان خصوص الحكم الايجابي اقتضاء اخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذ سلب الشئ عن المعدوم جائز واما ايجاب الشئ للمعدوم فهو ممتنع من هذه الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع دون السلب واما من جهة مطلق الحكم فكلاهما مشتركان في استدعاء وجود الموضوع وفي المحصورات خاصة يتقضيان ميعاد للسر جهة عقد الوضع فيها الذي هو عبارة حكم ايجابي بحال التحصيات والطبيعيات **قوله** والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب اذ لدان يقول هذا متقوم في نفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو من الشبه المجهول المط المشهورة وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس شئ منها يسمن او يغني ويحل بحصول الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مزية فيه وملخص جوابه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بايجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المط كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المط كما في القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا مرباطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فردا لنفسه ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الحكم عليه ومن حيث انه عنوان المعدوم المط وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فادن في هذا الموضوع من حيث مفهومه ومن حيث فرده عنوان اعتباران متناقضان في الصدق على شئ لكنهما اجتمعا فيه بوجه اخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المط جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد من الموجود المط لاختلاف الحملين في هذا الخبر والحكم انهم اعتبار

مناقضة ولكن اجتمعا الامر جهة انما نقول ان صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه
فرد للموجود وما يتوهم من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما يصدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ثبوت لا في ذلك كون العنوان موجودا فكما
ان موجودية الموضوع هيهنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه **قوله** ومثل القوم الذين يرون
هذا الراي اه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود لهم حيل لا تنحسم فقالوا المعدوم الممكن شيء هو ثابت وسلموا ان الممتنع
منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت يقع لا على الموجود والمعدوم على امر ليس بموجود
ولا معدوم مما سموه حالا او على بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الثابت لعلمهم انه يمكن الاخبار عن
الممتنع الذي هو الشيء الذي عندهم وهو مما لا شيئية له فقالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من فرق بين القسمين بالامكان
والامتناع وثبوت حكم الامكان لهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية ومنشأ غلطهم على العقل من الامور الذهنية وانها في الاذهان
شيء كما سيعلمه الشيخ **قوله** وانما وقع اولئك فيما هم فيه وقعوا فيه في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وسائر هوساتهم لاجل
جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا
فالممتنع ايضا عندما يفهم معنى اسمه ويحمل عليه انه شيء يسلب عنه انه شيء ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه
ولا الايجاب بنحو السلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بنحو هذا يمنع الاخبار عنه ممتنع كامر **قوله** بان هذا
المعنى صحيح اي معنى القيمة يتحقق في معقول الحر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف وقوع القيمة فيه وهو حين الحكم بوقوعها
فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة للنفس وهيهنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيمة ومن الوقت المستقبل ومن كون
المعقول الاول يوصف في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود **قوله** قد بلغني ان قوما يقولون اه
هذه الاقوال الثلثة وقد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة للشيء واسطة بين الموجود
والمعدوم القول الثالث بان المخبر عنه اعم من الشيء واعلم ان من جملة ما يفضحون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو
ثابت او منفي فان اعترفوا لانه لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء
فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا ومعدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمهية
المعدومة يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه لا يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس بشيء
وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان وبعض الثابت للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هذا خلف
ويتاتى ايضا ان يقال لهم الان المعدوم الممكن هل هو موجود او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا مخرج عنهما فان قال موجود
فقد احال وان قال ليس بموجود فقد نفى فبعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب
ان الوجود عندهم مما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود ولا معدوم ولا يفيده الفاعل وجوده الوجود مع انه كان يعود الكلام اليه ولا يفيد ثبوته
فانه كان ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم عن الصانع ولولا تضييع الوقت لقلنا
بعض هوساتهم وخرافاتهم **قوله** وهؤلاء ليسوا من المميزين الا ان هؤلاء وصل اليهم كلمات من الاوائل الذين كانوا مشهورين بالفضل
البارعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية ثم لحقتهم اغراض نفسانية وتعصبات ورياسات فاكدوا القول فيها فلزمهم امور شنيعة
مناقضة لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا ومجادلة في الرياسة واتباع العامة لهم **قوله** وان لم يكن الموجود كما علمت جنسا اه
اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من منطق الشفا لكن الذي عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه متشكك بالقياس الى
افراده وهذا الوجه لا ينفي الجنسية عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك بانه لو كان جنسا لكان
فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا لما هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم
الموجود بما ليس بموجود ثم قال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بشيء فان فصول الجواهر جواهر وهي مع ذلك فصول واما كمية الصورة في هذا فهي صناعة
اخرى لا يعني من المنطق بشيء والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى
في مباحث المهية والحق ان يتوقف في كون طبيعة الوجود جنسا بعد ما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من اقسام المعنى الكلي ان او

لو كان جنساً لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوماً لمهيته وذلك لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك انما يتصور فيما ليس معناه ومهيته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الوجود فلو كان جنساً لاحتاج الى فصل مقسم وشأن الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس معناه كان الفصل مقرراً لمعناه ومقوماً لمهيته فلزم كون المقسم مقوماً هف ومثل هذا البيان يظهر نفي كون الوجود نوعاً لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرير المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنساً ولا نوعاً فليس بعرض عام ولا خاص لان كل منهما وان كان عرضيا بالقياس الى غيره فهو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي المنطقي فجاز ان يكون الوجودات الخاصة فصولاً وصوراً للاشياء محصلة للوجود والا فهو ايضاً مهية كلية والوجود زائد عليه ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من تفاريق العصى **قوله** فانه معنى متفق فيه اه يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب من الاوليات وان تصدى المتأخرون من المتكلمين وغيرهم ببيانه بوجوه عديدة مشهورة فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود ومعدوم فاذا لم يكن الوجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطائفة من الوجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع للموجودات اسم واحد اصلاً لم يكن المناسبة بين النقيضين كالمناسبة بين الوجودات الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ممن قال بعدم اشتراك الوجود بين الموجودات وقد قال بالاشتراك من حيث لا يشعر لان الوجود في كل شيء لو كان مخالفاً للوجود في الاخر لم يكن ههنا شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون ههنا مفهومات لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلما لم يحتج الى ذلك علم ان الوجود مشترك فيه وايضاً الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد **قوله** على التقديم والتأخير اه انحاء التشكيك ثلثة الاولوية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها اقدم بحسب الذات من بعض كالعلل ومعلولاتها وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر والعرض والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان العقل مثلاً مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة مقدم بالطبع او بالعلية على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية شيء من هذه الامور متقدمة على مهية الاخر او حمل الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه متقدم ومتأخر بل المراد ان وجود ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان التقدم والتأخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكونا بسبب ذلك المعنى حتى يكون ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التأخر بسبب ذلك المعنى الذي فيه التأخر كالتقدم والتأخر الواقعين بين اجزاء الزمان وثانيهما ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي فيه التقدم عن المعنى الذي به التقدم وكذا في التأخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي على الجوهر الجسمي فان ما فيه التقدم والتأخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما انما هو بمعنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس الجوهرية المقول عليهما بالتساوي بل الوجود والحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب امر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود فكذا قيل ان العلة مقدمة على المعلول ومعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود ونحو وكذا تقدم الاثنين على الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تأخر والتقدم والتأخر والكمال والنقص والشدة والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء والمهيات بواسطة وجوداتها لا بانفسها ومن ههنا ثبت البرهان على ان الموجود افراد حقيقية عينية وليس مجرد هذا المفهوم العام النسبي والافراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد والعجب من بعض اجلة المتأخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي عقلي نسبي مما اضيف اليه من الامور كسائر الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هو المهية دون الوجود على انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وهل عن انه يلزم عليه التناقض فيما اذا كان جوهر سبباً لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا باعتبارية الوجود فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر بجواهرها لما

الا ان عندهم ظلال تابعة لجواهر العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات اقوى في باب
الحيوانية من بعض لان فصل الحيوان المقوم لماهيته هو الحساس المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية
من الذي حواسه اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف في نفس المعنى المشترك فيه وبه و
كل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه **قوله** ولذلك يكون له علم واحد اه هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت
وتبين ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان
والتقدم والتاخر والكمال والنقص فلا جرم ههنا علم يتكفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وكان هذا الموضوع امرا شاملا لجميع الاشيا
وفيما هو مبدأ لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون علما محيطا بجميع العلوم على تفاصيلها وفيه ايضا مبادي ساير
العلوم فافهم جدا **قوله** وجميع ما قيل في تعريف هذه قد تعسر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعني الواجب والممكن
والممتنع الا على وجه العلامة المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا فنقول على ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضروري
وجوده وعدمه او الذي اذا فرض موجودا او معدوما لم يعرض فيه محال ثم نقول الضروري هو ان لا يمكن ان يفرض معدوما او
الذي اذا فرض معدوما كان محالا ثم نقول المحال هو العدم او الضروري الذي لا يمكن ان يوجد والممتنع هو لا يمكن ان يكون او هو
الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او ليس ممكنا ان لا يكون والممكن هو الذي ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذي
ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما ترى دور ظاهر واعلم ان في بعض التعريفات المذكورة يلزم الخطاء من وجوه اخرى غير
الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال والواجب نفس عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او
لا يكون ما يلزم اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع
وهو تعريف الشيء بنفسه وليس امتناعه لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها محال لامور اخرى فاذن
ينبغي ان يوجد هذه الاشياء من الامور البينة فلا يعرف شيء منها وان كان لا بد من التعريف فليوجد بعضها بيانا بنفسه ولكن
اولى هذه الثلثة ان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا
تاكد شيء منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود فاعرف من حال العدم والحال الوجودي اعرف من حال
العدمي **قوله** تقدم لك في انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة الميزانية فان
اقسامها تسعة وفي كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب ايساغوجي صنفه فرفوريوس بين فيه
معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني قاطيغورياس صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية بين فيه المعاني المفردة الذاتية
الشاملة لجميع الموجودات لا من حيث جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باري ارمنياس بين فيه تركيب المعاني المفردة
بالايجاب والسلب ليصير قضايا الرابع انولوطيقا بين فيه تركيب القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيدا للعلم الخامس افودوطيقي ويقال له
انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرايط القياس ومقدماتها التي بها يصير منتجا لليقين السادس طوبيقا بين فيه
شرايط القياس النافع في مخاطبة الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبين البرهان في كل شيء السابع سوفسطيقي وهو تعريف
المغالطات الواقعة في الحجج والقياسات الثامن ريطوريقي بين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة للظنون الحسية التاسع
بوايطيقي يعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخييل اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل الرابع من المقالة الاولى
من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها فاقسام الضرورة كالضرورة
الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية
وغيرها وكذا اقسام الامكان من العامي والخاصي والذاتي والوقوعي والاستقبالي والاستعدادي وغير ذلك واقسام الامتناع
كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل **قوله** ومن تفهيمنا هذه الاشياء المذكورة وهذا الفصل التي من جملتها اثبات المساواة
بين الشيئية والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاضافات الواقعة في مثل قولنا العنقاء
معدوم او شريك الباري ممتنع ترجع الى مفهومات يعتبرها العقل ويصفها بامور عقلية والا فعروض العدم للشيء ليس الا ظلا لانه راسا

فيصح بطلان القول باعادة المعدوم لان اول شئ محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالتها انه يخبر عنه بالصفة الوجودية اي بانه يعاد
لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف
بصفة وجودية فكيف بنفس الوجود **قوله** وذلك ان المعدوم واعلم ان هذه المسئلة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية بعد
تذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشئ الوجودي وكذا العدم ليس الا بطلان الشئ المسمى
بالمعدوم فكما لا يكون لشئ واحد الا هوية واحدة فكذا لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة
بعينها ولا فقدان لشخص واحد بعينه فان المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة هي بعينها الهوية المبتدأة على ما عين
هو المفروض فكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود وقد فرض متعددا هف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء
حيثية الاعادة مع كونهما متنافيان هذا محال وقس عليه تكرر عدم شئ واحد بعينه فهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة الى ما تحققوا
من الكتب من الادلة التي ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه ولهذا حكم الشيخ بالبداهة على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به واستحسن
الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع على فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم
ممتنع لكن ذكر الوجه الاول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم محال اخر **قوله** وذلك
ان المعدوم اذا اعيد لا تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في المهية وجميع العوارض لان حكم
الامثال واحد ولان وجود فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد الا التقدير باشتراكهما
في المهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد المثلين هو الذي كان معدوما والمثل الاخر ليس الذي كان معدوما رجع الى ان
هذا في حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض عليه بوجهين احدهما ان عدم
التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة لجواز ما يلتبس على العقل ما هو
متميز في الواقع وثانيهما انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق
لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فان التميز بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في المهية واما في العوارض
التشخصية فاذا لم يكن لم يكن وقوله لو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المطلوب في بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجويز الاعادة ليست و
فرض مماثل معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع ان احدهما معاد والاخر مستانف واما عن الثاني فان فرض الشيئين من جميع
الوجوه متماثلين وان كان دفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد فرض الاعادة
قوله وعلى انه لو اعيد هذا وجه اخر في استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم تشخصية
وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغير الزمان
الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الرأي لكن اللازم باطل لافضائه الى كون الشئ مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ الا الموجود
في وقته ففيه مفاسد اربعة تقدم الشئ على نفسه بالزمان وهو في الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع بين المتقابلين ومنع
لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لا الموجود في الوقت الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد حيث لم يكن معادا
الا من حيث كونه مبتدأ والامتياز بينهما ضروري وفي هذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات بل يكفي كونه من الامور التي
هي امارات للتشخص ولوازم للهوية العينية التي لها امثال من نوعها وافقة في الاحياز والاوضاع والازمنة واعترض على هذا
الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدأ وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا تم بهذا الكلام او رد على ما يق
لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتدأ والمعاد والمهية ولا بالوجود ولا بشئ من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة
بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في زمان سابق وهذا في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل اقول
وفي محلها انه لا يجب عن ... ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني الذاتية لاجزاء الزمان كما حقق في مقامه وبالجملة فوقوع
كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع او يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا انتساب كل جزء الى غيره من باقي الاجزاء فلو فرض
وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس

لان كونه انسانا مقوم له لا يمكن انسلاخه عنه فحينئذ نقول البرهان المبتنى على كونه مستلزما لعين هويته فلو فرض كونه معدوما لانسلخ عن هويته فيكون
حينئذ مع كونه معدوما بحسب الفرض موجودا بحسب الحقيقة لانه من تمام فرضه فاستقر الانسان وانهدم الجواب وانحل البرهان عند المتكلمين ليس
عين وجود حقيقي بل هو عبارة عن امر نسبي هو موافقة امر لما فى نفس الامر تحقيقا او تقديرا وهو ماخوذ من العرف ولهذا اورد الشيخ ليكون البيان شاملا
لمذهبهم ايضا اللهم **قوله** ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان معنى الوجود والشيئية العامين هما اعرف الاشياء تصورا ووجودا ونسبتا
الى الامفهوم بينهما اعرف لا اقدم من الضرورى فى الاخفى وقولنا نسبة الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا و
اذا نسبت لا ضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فهذه الخواص كل منها بحسب المعنى المفهوم لان الخواص والاعراض الذاتية
للاقسام الاولية للموضوع هى كالمبادى للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغى تقديمها **قوله** ان الامور التى تدخل فى الوجود اعلم ان
القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم الشئ الى هذه المعانى الثلثة نظروا الى حال الماهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات
الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما فى الواقع بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا الا بان كل
مفهوم بحسب ذاته اما يقتضى الوجود او يقتضى العدم او لا يقتضى شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما
احتمال كون الشئ مقتضيا للوجود والعدم جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقليا ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان وانه خرج من التقسيم فى اول الامر فوضعوا
اولا معنى الواجب على ذلك فلما شرعوا فى شرح خواصه انكشف معنى اخر للواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم فى بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك فى التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هى هى وجرد
النظر عما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الوجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك
فالاول هو الواجب بذاته والحق الاول واما الثانى فهو لا يكون ممتنعا حيث جعل المقسم الموجود فلنسميه ممكنا سواء كان ماهية او انية
فالممكن ما يفتقر فى كونه موجودا الى شئ وراء نفس ذاته وهو الامر الذى به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شئ اليه او بتعلقه الى
شئ فالاول كالماهيات الموجودة والثانى كالوجودات فوجودية الماهيات بانضمامها بالوجود واتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها
عن الجاعل التام جعلا بسيطا فمصداق حمل الموجود العام ومبدأ انتزاعه فى الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفى الممكن بواسطة حيثية اخرى غير نفس الذات انضمامية او اتحادية اذا اريد به ماهية من الماهيات او ارتباطية
تعليلية اذا اريد به نحو من انحاء الوجودات فامكان الماهيات الخارجة عن مفهومها الوجود والموجود عبارة عن لا ضرورة وجودها و
عدمها بالنظر الى ذاتها من حيث هى هى وامكان نفس الوجودات هو كونها بذاتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها تعلقات وروابط
الى الواجب الحق بذاته فحقايقها حقايق تعليقية وذواتها ذوات فيضانية لمنبع الوجود وهى كاشعة لنور الانوار بخلاف الماهيات فانها ثابتة
فى انفسها وان لم تكن ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجودها ولو فى العقل فانها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة
اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة فى وقت من الاوقات فهى باقية على احتجابها الذاتى وبطونها الاصلى ازلا وابدا وتمام التحقيق فى هذا
المقام يطلب من الاسفار الاربعة **قوله** ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ذكر من خواص الواجب بانه خمسة امور اصلية يتفرع
عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من كل جهة وثالثها انه لا مكافئ له ورابعها انه بسيط الحقيقة
لا تركيب فيه وخامسها انه لا مشارك له فى الحقيقة فبين على هذه الامور وانه لا تعلق له بغيره ككونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او مركبا
من عدة اشياء او متعلقا فى ذاته او فى صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له
ولا غاية له ولا مشارك له فى وجوده الخاص اما الاشتراك فى مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب فى لا مفسدة اخرى فذكر من خواص الممكن
انه محتاج فى وجوده وعدمه الى العلة وانه مما يجب وجوده او عدمه بعلته وانه ليس بسيط الحقيقة **قوله** واما ان الواجب الوجود
لا علة له لا يجوز ان يكون شئ واحد واجب الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه
ان دفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقى فلا يكون وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون
وجوب وجوده بذاته ثابتا وكل ما وجب وجوده بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته لاستحالة اجتماع المتساويين فلا محالة يكون ممكن الوجود

لانه تقدم بيان ان كل واجب الوجود بغيره فهو ممكن الوجود بذاته **قوله** ان كل ما هو ممكن الوجود بذاته يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما في حالتي
وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن شيء منهما باعتبار ذاته بداهة لاستحالة ارتفاع النقيضين عن الواقع
ممتنع ولما عرفت من تبيينه فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها بما اتصف به منهما عليه فيكون ذاته
واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هف وان لم يكن كافية فلها في كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم
فعدمها لكن السببية والمسببية بين الاعدام كانتا باعتبار بعضها من بعض انما يكون على سبيل التبعية وبالعرض كما علمت فيما سبق **قوله**
يجب ان يصير واجبا بالعلة يريد بيان ان الممكن ما لم يصر واجبا بعلة الموجبة له لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما ان يجب وجوده
او لم يجب فان وجب فذلك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين الحالة منه والحالة الاولى لا يجوز وجوده
ويجوز عدمه فيحتاج في حصول احدهما الى حال اخرى والسؤال مع تلك الحال عائد لانه اما واجب او ممكن فان كان ممكنا بعد فقد كان مع الحالة
الاولى والمفروض خلافه هف وان وجب فوجوبه بما هو الموجب له وهو العلة لا غير فانتسخ فرد لك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق
علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى في هكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة ورابعة وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل ومع لزوم
التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول لا يخ اما ان يحصل الوجود في الايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل ثبت المطلوب وهو ان الممكن ما
لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل لم يكن ما فرضناه علة للوجود علة له هف واما صيرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى
له الوجود والعدم اولوية غير بالغة حد الوجوب وكون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات الامكانية لياقة غير واصلة الى حد الضرورة لا
من قبل سبب خارج ولا باقتضاء ونسبة ذاتية فهذه كلها من تلفيقات المتأخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال المهية والوجود
ومعنى الاقتضاء وان المهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا على ما قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار
الاربعة من اراده فليرجع اليه **قوله** وبالقياس اليهما اه اعلم ان كلا من الوجوب وشقيقيه يتصور بحسب المفهوم ان يكون بالذات وبالغير
وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان حاصلا بالغير فذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن
بالذات فيلزم ان يكون شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه مثل ما مر واما الواجب بالذات او الممتنع بالذات فيلزم
انقلاب الحقيقة وزوال ما بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض
بل الممكن بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيهما ولا امر بالفعل فالامكان حالة استعدادية نسبتها الى
الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون الا الممكن بالذات دون الممتنع والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع
للوجوب بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات لا بحسب التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه لانه
اذ معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة تحقق الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير ابى
بذاته الا ان يكون له ذلك الشيء ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجة ذاتية لاجل وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب
بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب وجوبها ان يكون هي موجودة عند وجودها سواء
كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها تامة تامتيها ابت الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع قطع النظر
عن ان المعلول له وجوب مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضوع للامكان بالقياس الى الغير
فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة العلية والمعلولية كحال الواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض او
لازمه او معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات
كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقايض ما يجب او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال الممكن امتناعا
الى نقيضيه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته **قوله** ولا يجوز ان يكون
واجب الوجود مكافيا اه قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شيء الا بالقياس الى ما هو علة موجبة له او معلول له
فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافؤ بين شيئين في الوجود هو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر
ويأبى الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر

موجبا وكلاهما يجب ثبات يوقع العلاقة بينهما فان كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شيء ثالث يوقع العلاقة بينهما فان
اوجب لك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر فلا لزوم بينهما في الوجود ولا العقل يابى في النظر الى كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجيء تحقيقه في
مباحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير الشيخ ايضا فاذن لا بد في التكافي بين الواجبين ان يكون كل منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد
الى توضيح المتن فنقول ملخص ما افاده الشيخ انه اذا فرض كون الواجبين متكافيين في لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب
وجوده اولا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا اولا يجب والاول باطل كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضنا
حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته لا نخلص عن القسمين واجبا بالاخر
لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب
لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور ولم يحصل وجوب وجوده لانه ذلك الوجوب
للاخر ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين المعلولين لعلة واحدة بل من الذي يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو
في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا من امكان ذلك امكانا ذاتيا لا غير مستفادا من ذات هذا فلم يكونا متكافيين لما علمت
معنى التكافي ايضا ولو كان ذلك بحسب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا فلزم ان يجوز انفكاك وجود هذا من وجود ذلك ويوجد مع عدمه
وهذا ايضا ينافي التكافؤ في الوجود وايضا يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر عدمي ما بالقوة
فاذن تثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافيين في الوجود اذ لا بد في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما
معا معلولين لعلة خارجة وجميع ذلك ينافي كون المتلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابطل الشيخ في هذا الدليل احتمالا لا يتعرضها في
الاصل الوضع في هذه المسئلة كون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر والامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسئلة
في نفي كون الواجبين متكافيين في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان ذاتاهما يكفي
في لزوم الوجود لهما ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما اذ يدعى ذاتيهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا
المعنى لا ينافي عدم استقلال شيء منهما في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث **قوله**
او يكون هناك سبب خارج يوجبهما آه مفاده كما مرت الاشارة اليه ان التلازم عند التحقيق لا بد من علة مقتضية ويكون اما بينها وبين
معلولها او بين معلولين لها الا كيف اتفق بل من حيث يقتضي العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة لكل واحد منهما بالاخر اذ كل شيئين ليس
احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه
ويمكن للعقل فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثيرا من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي وصاحب الاشراق لم يتفطنوا
لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك
بالمضافين وفي ذلك طريق يطابق اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة بايجابهما فان العلة ان اشار
الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم
غير مستقل وشوب تعلق بالاخر ثم وجوده بالعلة الخارجة يوجبهما ويوجب كلا منهما بالتعلق بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في التعقل
كتلازم المضافين ثم اشار الى بطلان ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضائفين ببيان حالهما في الحاجة الى امر التجامع بينهما بقوله والمضافان ليس
احدهما واجبا وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما ظنوه انهما بحيث لا يفتقر احدهما الى الاخر فيفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث
هو العلة لهما او الى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل
المقام ان نقول ان كان المراد من المضافين هما الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا حقيقيا
الى ذات الاخر ولا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او موضوعه وهو
ليس بدور محال وان كان المراد المركبين المشهورين المأخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه الى
الاخر لا في جملته بل بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وبهما ليس لا يلزم الدور المستحيل وان [illegible] لاختلاف الجهة في الافتقار وان ذلك
التلازم بين المتضائفين على اي معنى اخذ على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور **قوله** وذلك لان ما لا يخلو آه اشارة

الى ما سبق من قوله ليس يمكن ان يكونا متكافئى الوجود اه اى ان لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا لهما علة خارجة عنهما كذلك فلا يخ
اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا
كوجود الاضافات والاعراض والصور المنطبعة فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة للشئ الذى يكافئه فى الوجود بل هى متقدمة عليه مطلقا وهو المتاخر عنها مطلقا فلا يكون التعلق بينهما من الطرفين
كما هو شان المتكافئين بل من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثانى فلا يكون بينهما معية ذاتية وعلاقة وجودية فيكون
المعية طارية عليه بعد تقرر هويته الخاص كحال المتضايفين اللذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالمرابى مع السفينة وصاحب الدار
مع الدار فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقته صفة بحسبها كان مع الاخر **قوله** وايضا
فان الوجود الذى يخصه اه يريد التنبيه على ان هذا الشق الذى يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص يحتمل
قسمين احدهما ان يكون احد المعينين علة للاخر والاخر ان لا يكون كذلك فعلى الاول انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر
لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئ ومن حيث يكون معه بل من حيث انه المتقدم عليه بالذات ومن حيث وجوده الذى يخصه كالاب
والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين بحاصل الوجود بل فى صفة لاحقة لهما هى معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية
ثم مع ذلك يكون سبب المعية الطارية والعلاقة الذاتية العقلية هو تلبس العلة بوجودها الخاص المتقدم وعلى الثانى وهو ان لا يكون
بينهما علة للاخر فيكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة لانه لا بد فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجبا للذات
وتوسطهما للعلاقة الاضافية كما سبق فلا تكافؤ بين هذين القسمين من الشق الثانى الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا والذى
كلاما فيه هو المتكافيان بالذات وفى نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد فى المتكافئين بالعرض كالمتضايفين من علة سواء كانت العلة
فى احدهما او خارجا عنهما وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافؤ معلولين فثبت ان التكافؤ العرضى ايضا بين الواجبين اى اثنين ما
وفرض لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو ينافى الوجوب الذاتى فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة
ذاتية ولا عرضية ايضا ومن الاغلاط الواقعة فى هذا المقام انه استدل بعض المشهورين بالفضل على توحيد الواجب انه لو وجد
واجبان فلا يخ اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان جاز يلزم جواز عدم الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم يقتضى
والتلازم يقتضى معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال فتعدد الواجب ممتنع والغلط انما نشا
فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتى والامكان بالقياس الى الغير والمنافى للوجوب الذاتى انما هو المعنى الاول دون الثانى كما علمت
قوله ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة يريد بيان نفى الشركة فى وجوب الوجود بالذات واقامة دليل على ذلك على سبيل [illegible]
نهج الحمل الماطلة فقال لا يجوز ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو تعدد واجب الوجود بالذات فلا يخ اما ان يكون [illegible]
المعقوف فيه لهما ذاتا ام حقيقة لهما مخالفا لا يحمل احدهما على الاخر فى اصل الحقيقة او لا يكون كذلك فان وافق احدهما الاخر فى تمام الحقيقة [illegible]
انه هذا او هو ذاك فلا بد لهما من امر يقارن تلك الحقيقة المشتركة الذى به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر المقارن يكون لا محالة
من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة وكل عرضى معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك المقارن
الذى يتميز هذا الواحد عن الاخر هى نفس تلك الحقيقة فلا تعدد لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود الا واحدا وان كانت العلة
امرا خارجا عنهما فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فاذا لم يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود
ملا واجب الوجود بغيره والحاصل انه لم يكن ذلك الامر فلا يخ اما يبقى واجب الوجود ثم انه اعلم مما ذكره الاقبلم امكان الواجب الوجود
وكونه معلولا لغيره وان كان المراد منه الاخر فى المعنى والحقيقة بعدما وافقه فى المعنى الموقف فيه هما الاختلاف ان كان [illegible]
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلا يكون الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود معه [illegible] حاصل ما ذكره واما الما
الكتاب فقوله كل واحد منهما اى المعنى الذى حقيقته لا يخالف الاخر اه [illegible] هو حقيقة كل منهما تمام الماهية النوعية التى لا اختلاف
بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية [illegible] الوجود [illegible]
ليس فيه نوعية ولا نوعا **قوله** [illegible]

الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي الذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة والثاني بحسب الاجزاء الذهنية والى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد بساطة الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه جزء ذهني وخارجي لافراده التي تركيب كل منهم من مخصص غيره فهو موجود فيها ذهنا او خارجا وليس الحال كذلك في المعنى المشترك فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة في الخارج او المركبة لكونه محمولا عليها بهذا الاعتبار فلا يتوهم ان اللون في السواد ويتوهم في الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى نحو الفرق بين الفصل كالحساس و الناطق وبين مبدئه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة الانسانية فلحوق الناطق مثلا للحيوان لحوق بنفس كونه انسانا او انه صار انسانا لكونه متحدا مع الحيوان ولحوق الناطقية بلحوق امر به صار انسانا او نسبة التشخص ومبدئه ايضا الى النوع كنسبة الفصل ومبدئه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن في الاجزاء لم يقارن المعنى المشترك فيه النوعي الذي هو تمام حقيقة الافراد هكذا المقارن الذي به صار المعنى المشترك هذا او قارنه بنفس انه هذا بل قارنه مخصص اجزاء او تخصيص اجزاء قارنه شيء به صار المعنى المشترك فيه ذلك الاخر او قارنه بنفس انه ذلك الاخر وانما لم يذكر الترديد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب في قوله ذلك ذاك في الموضعين وكان مراده بحسب ما ذكره اولا ان يقول بل به صار ذلك ذاك او بنفس انه ذاك لكن [illegible] الى الواحد بان المعنى المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتبار وعينه باعتبار فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك الاخر على ان الامر فيه هين **قوله** هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية ليس مراده من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي بمعنى المقوم سواء كان لازما او مفارقا واعلم ان تتميم هذه الحجة وساير الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو تاكد الوجود خلافا لصاحب المطارحات ومن تبعه وثانيها ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لا ذهنا خلافا للفخر الرازي وكثير ممن وافقه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود عندهم مشترك لفظي ورابعها ان التعين امر ثبوتي زائد على الماهية المتعينة وخامسها ان تمام الاشتراك غير ما به الاختلاف خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبتني على جميعها كل واحدة من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الاستقصاء في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها والكد في تحقيقها حسبما وفقنا الله وتيسر لنا احمد الله وشكر النعمة فعلى هذا اندفع عن هذه الحجة ما ربما يتوهم اعتراضا عليها تارة بانا نختار ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام الماهية ولا في بعضها بل هذا هذا بنفسه وذاك ذاك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو وجوب الوجود وهو لازم غير معلل بشيء اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما بمعنى اخر سواء كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان في هذه الحجة وامثالها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق عليه حيث اريد بوجوب الوجود او الحقيقة الواجبية او ما يجري مجراهما من الامر المشترك بين الواجبين فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة في احد شقي الترديد وهو قوله وهذه اللواحق فاما ان يعرض الحقيقة التي المعنى المشترك فيه وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض لها عن اسباب خارجية ما صدق عليه اذ لو اريد بالشق الاول ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة **قوله** بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفي الشركة فيه من اعظم المقاصد واشرف المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه واحد من الحجج والبينات **قوله** وهو ان انقسام معنى وجوب الوجود مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود معنى جنسيا يختلف افراده بالفصول او معنى نوعيا يختلف افراده بالعوارض وبني ذلك على ان وجوب الوجود لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا متحققا ذاتيا لها لما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف فيها بالفصول وذلك محال لوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد تبين في المنطق ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة معنى الجنس ولا في تقرير حقيقته بل انما مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان الوجود ههنا نفس المعنى الجنسي فالمفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا لاصل معناه وثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا لا بنفسه بل بغيره واما وجه اللزوم فلان وجوب الوجود بنفسه موجود لان حقيقته حقيقة الوجود المتاكد فاذا كان له فصل كان الفصل ايضا مفيدا لوجوده فيلزم كون واجب الوجود موجودا بالتبعية بغيره واما بطلان اللازم فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا

لا قولية فهو باطل بوجوه ثلثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالتشخصات ونسبة التشخص الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس
في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون
واجب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كونه واجب الوجود متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر
المعنى النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الاختصاص بواحد بل لا بد فيه من العوارض المفارقة الممكنة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد
الى مادة حاملة للقوة والاستعداد لوجود حامل قوة الوجود لتحامل لقوة عدمه ايضا فذلك ينافي وجوب الوجود بالذات **قوله**
وقد يمكن ان يبين هذا النوع من الاختصاص اه يريد انه يمكن بيان توحيد الواجب بقدر من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه اختصار
للوجه الاول لاختلافهما في الماخذ **قوله** ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشئ المراد بالصفة ههنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او
جزءه او زائدا عليه كما يراد بالوصف العنواني في المنطق **قوله** فاما ان تكون احداهما في هذه الصفة اراد بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد
هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود والترديد انما وقع في شخص معين منه كما سينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك اولا اقتضائه
والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشئ فهي من حيث حقيقتها اما ان تقتضي ان يكون في هذا الواحد الموصوف اولا تقتضي فان
اقتضت بحقيقتها ان يكون في هذا الموصوف فيلزم ان لا يجد شئ منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم يقتض بذاتها وحقيقتها ان يكون في
هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة التشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا
الشئ ممكن الوجود وهو واجب الوجود بذاته هف ويرد عليه ان هذا غلط من باب الاشتباه بين العموم والفرد فان صفة واجب الوجود يحتمل
ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته
الاتصاف بها فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني للصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف فان الانسانية مثلا يمكن لها
في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب له ان يكون انسانا ما دام اما انه قاعدة بما تمهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود
لو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فانه كانه يقتضي امكان واجب الوجود لا يخلو عن صعوبة **قوله** فان قال قائل تقرير هذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره
جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها لذلك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث لا يلتفت الى غيرها
فانها اذا اقتضت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن الموصوف بشئ من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو كلما لو
ورد عليه ما اورد لا غير **قوله** وبعبارة اخرى يقول ان هذه الحجة قريبة الماخذ من التي قبلها والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه ههنا
هو صفة وجوب الوجود وههنا هو الموصوف بها ويزاد شق اخر وهو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكمه كحكم الشق الاول من
الترديد الثاني ويندرج تحته فجاز انطوائه كما في الحجة السابقة والفاظ الكتاب واضح عن الشرح ولكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الشق
الثاني من هذه الشقوق الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا الواحد امر لذاته لذات
هذا الواحد لم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان
يقتضيه اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة يقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها **قوله** فاذن واجب الوجود واحد
بالكلمة اي بالاسم او بالهوية اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا لهويته مماثل في مفهوم اسمه **قوله** ليس كانواع تحت جنس تفسير لقوله واحدا بالكلمة
وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد انها واحدة بالكلمة اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشئ ومعناه
وقوله ليس كاشخاص تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه له فقط متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد
بالعدد الواحد بالشخص ومن ههنا نشات الشبهة المشهورة التي تشوشت بها طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن دفعها وهي انه لم لا يجوز ان
ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود لذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا منهما
مقولا عليهما قولا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة افتخار
الشياطين لاشتهاره بابداء شبهة عويصة وعقدة شديدة عجزت الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود اما ان يكون مصداقه
ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذات كل منهما من غير اعتبار حيثية اخرى اي حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني

على انه يلزم كونه كذلك اذ لا يعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بحسب امر عارض او مبدأ خارج واما الاول فلان المعنى الواحد
لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليها على ذلك التقدير نسبة المعاني
المصدرية الانتزاعية الى الهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى الحيوان حيث انها ينتزع من نفس تلك الهيات بدون صفة اخرى
او اعتبار آخر فالضرورة قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل لا بد ان ينتزع عن امر هو في حد نفسه
انسان وكذا المعنى الحيوانية لا يمكن ان ينتزع من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون للمنتزع منه اما امر هو في
حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء آخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود
ذاته بنفس واجب الوجود لا شيء آخر غيره واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود بنفسه فتبين ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون
من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية هي غير معنى واجب الوجود قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء ان وجوب الوجود اما ان يكون
شيئا لازما للماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول للشيء انه مبدأ فتكون لذلك الشيء ذات وماهية ثم يكون المبدأ لازما لتلك الذات كما
ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون داخلا في حقيقته
واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول اولا لا يمكن ان يكون وجوب الوجود
من المعاني اللازمة للماهيات فان تلك الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء كانسان او شجر او سماء او ماء او غير ذلك مما قد علمت ان
الوجود ووجوبه غير داخل في ماهيته كان لازما له كالخاصة والعرض العام لا كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع
معلول فكان وجوب الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود كاللازم بل كان داخلا
في الماهية او ماهية فان كان ماهية عاد الى ان النوعية واحدة وان كان داخلا في الماهية فتلك الماهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون
نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا او يكون لكل منهما ماهية فان تشاركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما لا في موضوع
وهو معنى الجوهرية المقول عليهما بالتسوية وليس لاحدهما اولا وللثاني آخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان احدهما قائما في موضوع
فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى على حدة يتم به ماهيته ويكون داخلا فيها وكل واحد منهما منقسم بالقول وقد
قيل واجب الوجود لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في الشفاء وسيأتي في المقالة الثانية من هذا الفن ايضا ما ذكره
هنالك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا عاما لانواع هي واجبات الوجود بذواتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتأخرين بعد
امعانهم في هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله واستصعبوا اثبات التوحيد وتسلقوا واعترفوا فيها اعاذنا الله من القصور والتقصير
في درك هذا المثال على ان لنا بفضل الله وحسن توفيقه وعصمته براهين خاصة عرشية محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته
واستحكامه عن الخلل والقصور والاختلال مذكورة في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدأ والمعاد والشواهد الربوبية والحكمة العرشية وقد علمت ان
الواجب لا حد له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا ماهية له بالمعنى الكلي ولكن اخص خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا ماهية لكان وجوب الوجود
نفس ماهيته وما لا ماهية له لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان لمعناه اسما خاصا لكان وجوب الوجود شرح
ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه للموحد وهذا معنى قوله انه واحد لا كلية وقد علمت ايضا ان ذاته تعالى ليست ماهية كلية ولا
معنى كليا اذ كل ما يكون كذلك كان وجوده مستحقا فلا يكون موجودا بذاته فواجب تعالى اذ ليس له جنس ولا نوع ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك
هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور متشاركة فيه ثم خلافا لطائفة من المتصوفة زعموا ان الاله اسم لطبيعة كلية في الممكنات افراده
ومما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما وهو ظاهر ولا ماهية موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا
لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب او مجرد العروض فيحتاج ضرورة
احتياج المقيد الى المطلق وضرورة امتناعه امتناع ارتفاع كل وجود فتعين انه الوجود المطلق فهذا القول منهم يؤدي في الحقيقة الى ان الواجب
غير موجود وان كل ممكن حي قادر ذو ارادات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لان الوجود المطلق مفهوم كلي والكلي لا تحصل له في الخارج بما هو
كلي ولا من حيث هو هو بل من جهة اتحاده بالافراد فالاصل في الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا يستلزم تكثر الموجودات التي هي

افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هي واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج الخاص الى العام بط بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص
في وجوده لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص يفتقر هو اليه في تقرر معناه وتحديد مفهومه في العقل دون العين والعام يفتقر الى الخاص
في الوجود والخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا في الماهية المعنى لا في الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه اصلا واما قولهم اذا ارتفع الوجود المطلق
ارتفع كل موجود حتى الواجب لذاته فيمتنع عدمه فوجوده واجب فغلط منشاؤها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لان ما يلزم الوجوب لو كان
امتناع العدم لذاته وهو ممنوع بل ارتفاعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية
وغيرها فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل الوجود عدم لا
بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الاعيان
قوله واما الممكن الوجود فقد تبين مرد للخاصية اي ظهر من قولنا ان الواجب الوجود لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن فله علة ولان الامكان
عبارة عن لا اقتضاء الماهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج في وجوده بالضرورة الى علة يجعلها موجودا وكذا في عدمه
وفي كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتي للممكن فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة في بعض المسودات
الحكمية والكلامية وهي ان اتصاف الماهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان اما موجود او معدوم وهو في كل من الحالين يمتنع ان يقبل ما يقابل
ما يتصف به والا اجتمع المتقابلان في موضوع وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما بالامكان الخاص لان امتناع احد الطرفين
يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه بالامكان اصلا وايضا الشيء الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع
فاين ممكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصر للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود والعدم الحيثية بمعنى وجوده شيء اخر وهو عدم اعتبار شيء
منهما اذ الموصوف بالامكان هو الماهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف بالوجود عدم قبوله من
حيثية اخرى هي حيثية الماهية المطلقة وكذا الثاني بالعكس بل الصحيح ان نقول كل منهما حال الماهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد التوقيت
قلنا انا نختار كلا من الشقين وقوله في كل من الحالين اي الوقتين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشيء
مع تحقق الاتصاف بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن فالمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني ان قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع
عدم سببه الترديد فيه محتمل ان اريد المعية بحسب حال الماهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية لا معية الرفع وان اريد المعية
بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كان مع السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد
ثبت ان كل ممكن وان كان محفوفا بالوجوبين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع وبحسب الضرورة بشرط المحمول واما
الامتناعين كذلك لكنه لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي ولهذا قال فهو دائما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار
ذاته ممكن الوجود واذن سقط قول من زعم ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان الى الوجوب
فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما احتاج الى علة الوجود ولحاجته الى علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن
في الحالين اصلا هذا محال فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واما حال الوجود من الممكن فهو بنفسه ممكن وبغيره واجب ممتنع واي النسبتين
تحقق تحقق مقتضاه من الوجود والعدم فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك فاذن ليس
للممكن في حد نفسه حوث وجود بل ما دام تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط او سبب فهو معلول فكل ممكن معلول
دائما فان كان سبب وجوده ووجوده دائما فهو معلول دائما لكن تارة في وجوده وتارة في عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة للامكان
وجوده قبل زمان وجوده وحاملة لفعلية وجوده في زمان وجوده كما سيجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة **قوله** والذي يجب وجوده
بغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة تزيد بيان خاصة اخرى للممكن كما انها للواجب لذاته فانه كان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي
مساوقة للبساطة والاحدية وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي رفيق التركيب والامتزاج وقرين التكثر والازدواج
فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام لها الا بالوجود والوجود الامكاني لا تعين له الا بمرتبة خاصة من القصور وعدم [illegible]
يتنوع بحسبها الماهيات ويترتب عليها بعض الاثار لا الاثار المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات على كل ذي امر فان كل هوية امكانية تتركب
من مادة وصورة عقليتين هما المسماتان بالماهية والوجود وكل منهما منقسم في الاخرى وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية

كما بيناه في الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية هي في نفسها ومن حيث طبيعتها بالقوة وهي من تلقاء فاعلها بالفعل فان بحكم المهية
الليسية المحضة وبحكم سببها التام الايسية الفائضة عنه ففي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم
والقوة ان القوة ضرب من العدم لامر يترقب وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة استبه شيء بالعدم فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة و
الفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود صرف الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والامكان
يشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه المادة وامر يشبه الصورة فان البساطة الحقة
مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق في عالم الامكان واما الوترية فهو ايضا من خواص الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب مهيته
مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له حصص متكثرة ووجودات متعددة فاذن لا وحدة ولا فردانية لممكن ما بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو
اشد كثرة واكثر تركيبا فوحدات الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال للوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد وحدة كان اقرب
الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة فهو اتم كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل
الموجودات لا يخرج عنه شيء من الحقائق والذوات وتحقيق هذا المقام يطلب من كتابنا الكبير **قوله** في معنى الحق والصدق والذب عن اول
الاوائل في المقدمات الحقة قال اما الحق فيفهم منه الوجود الدائم يريد تفسير الحق والباطل فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على
معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني مطلقا اي سواء كان دائما او غير دائم فيقال زيد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود
الدائم فكان ما لا يدوم وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول او العقد اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كانت الا
على حال الشيء الخارجي مطابقا له فيقال هذا قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول لكن يقال الصادق باعتبار
نسبته الى الامر الواقع ويقال الحق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في جميع هذه المعاني الا ان الاتم بهذا فاحق الاشياء في ان يكون
حقا هو الذي يدوم وجوده واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب وامر لذاته وهو الواجب لذاته والممكن الوجود سواء كان دائما او غير دائم
حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب لذاته باطل في نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق
من جملة الاقاويل الحقة الصادقة فما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقل في تصديق عند التحليل حتى انه يكون مقولا
في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا الشيء لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا ففيهنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان
عليه والاخر انه اول الاوائل وهو في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فنقول ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستلزم
ثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء شيء فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم نامن في ذلك الدليل ان يخلو عن الثبوت والانتفاء وبتقدير
خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك
لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد ان نعرف منه اولا ان كونه دليلا على ذلك
المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة هذا الاجتماع مانعا من لا استحالته فمع هذا الاحتمال
لا يدل على المقصود واذا كانت دلالة الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو اثبتنا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور وهو
محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو كون سائر القضايا حتى البديهيات متفرعة عليها فلان العلم بان الوجوب
لا يخلو عن ثبوت الوجود ونقيضه الذي هو الامكان لان معناه سلب الضرورة او عن ثبوت الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب فهذا هو العلم الاول
مقيدا بقيد خاص وكذا العلم بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين
واذا هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا نعني من الاعظم الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فيه مبنية على تلك
القضية فان تلك الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة لامتناع اجتماع النقيضين وكذلك
قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد لو حصل في مكانين لما امتاز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين واذا لم
يتميز الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم فثبت ان القضيتين الاوليين في قوة قولنا النفي
والاثبات لا يرتفعان والقضيتان الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اولى الاوائل في التصديقات كما ان
معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها هو كون الثبوت والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا

للموجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود **قوله** والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا لسانه فقد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان
عليه لكونه من اول الاوائل فالمنازع له لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن آفة في عقله او مرض في قلبه فليس ينكره عقلا بل لسانا فقط فالذي
ينازع في هذه القضية اما ان ينازع فيها لانه لم يحصل له تصور اجزائها واما لكونه معاندا لغرضه المماراة وطلب التفوق على الاقران وغير ذلك
من الامراض النفسانية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة ولم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض
فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو المختص باسم السوفسطائي فعلاجه الضرب
واللاضرب والحرق واللاحرق واحد وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة تبكيت السوفسطائي الذي غرضه
المماراة والمتحير الذي يريد التخليص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما ينازعان في حال من احوال الموجود بما هو موجود وقوله في كل حال
معناه انه سواء كان القياس الذي يؤتى به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اليه قد علمت انه لا يمكن اثبات هذا
القول بالقياس في نفسه بالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات صادقة في الواقع وصورته صورة منتجة في الواقع فهو القياس البرهاني
والثاني هو قياس مادته مقدمات مسلمة صادقة في الواقع او صحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة في الواقع وهو القياس الجدلي
ومعنى القياس المطلق الشامل لهما ما معناه القول المؤلف من القضايا اذا سلمت لزم منها لذاتها قول آخر فيكون ذلك من هذه الحيثية قياسا وليس
يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول آخر بعينه بل قياس كل انما يكون قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت وسلمت يلزم منه
شيء فهو اعم من القسمين اللذين في نفسه وهو مقدماته مسلمة صحيحة سواء سلمت ام لا او اقدم واعرف من النتيجة والذي هو بالقياس قياس
وهو مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته فيلزم النتيجة **قوله** ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة آه وذلك
لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلابد ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات شيء ينتج غرضه
وبان الاثبات ينافي اللااثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا محالة يضطر الى السكوت والاعراض
عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول **قوله** واما المتحير فعلاجه حل شبهه وظاهر ان النسبة التي تستدعي حيرة مثل
هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها تناقض آراء الافاضل المشهورين بالحكمة والعرفان كرأي ارسطوطاليس
اذا خالف رأي افلاطن في كثير من المسائل وكل منهما قريب الاخر لا يقصر احدهما عن الاخر فصور انه يوجب تجويز مثل هذه المخالفة بينهما فلا
يكون قول احدهما اولى بالقبول والصدق من قول الاخر الذي نقيضه وثانيها سماع اقاويل مخالفة للعقل بحسب اوائل فطرته من الاكابر
المعروفين بالفضل والكمال المشهورين بالاصابة في الرأي وحسن السيرة والصدق في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى
مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثير في اقوال
الحكماء واكثرها في كلمات الانبياء والاولياء عليهم السلام وادراك هذه الامور يحتاج الى فطرة اخرى وعقل مستفاد ثان ولا يكفي فيه العقول
الاولية فكونها موجبا للتحير الشادي غير مستعد لسياق حل هذه الرموز وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتائج متضادة
الاحكام لا يقتدر على اختيار بعضها وابطال الاخر المقابل له ورابعها وهو ان يحصل عنده قياس مغالطي دال على ان لا وثوق لنا
بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقائق كلها وعدم الجزم بشيء منها فلهم ان يقولوا انا جازمون بثبوت هذه الحقائق لما نجد من
انفسنا الاحساس بالمبصرات والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ باللذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا بامثال هذه الاشياء
نعلم في وقت اخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع اماننا عن الحس والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس او التخيل او العقل
ولا وثوق على احد من هذه الثلثة اما الحس فلانه يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا مثل الساحل لمن كان في السفينة الجارية ويرى
الصغير كبيرا اذا حال بين الرائي والمرئي بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا يرى القطرة النازلة خطا مستقيما
والنقطة الدائرة بسرعة دائرة والمبرسم والمجنون يرى صور الاشياء في بيتهما وهي غير موجودة واما التخيل فلان النائم يرى في الرؤيا امورا
الجزم بها ولا ارتياب فيكونها كذلك ثم بعد الانتباه متيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت طوما باطلة وتخيلات فاسدة واذا كان كذلك فمن
المحتمل ان يكون ههنا انتباه نسبتها الى انتباه اليقظة كنسبة حالة اليقظة الى حالة المنام فيها ان كل ما تخيلناه او احسسناه كان باطلا واما
العقل فلان تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلا تعويل لها اما اولا فلان حكم العقل بالقضايا التي تسمى وهمية

ثم اذا

ثم انه اذا اعترف بكونه في الوهميات فرارا عن حكمه في العقليات واذا لم يسلم اعتمادا عقليه في البديهيات فيفي الفطريات اولى الطلب فلم هذا اعتراف بانه بهما

حسا وحيا الا وعقلا او نوما او يقظة وخطاء وصوابا فكل ذلك اعتراف بثبوت هذه الاشياء فقوله في الجواب لا اسلم ان ذلك بعينه ثبوت

الاعتراف بالثبوت لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم الا بالثبوت ولا بالانتفاء وجرى في ذلك مجرى من قام عنده

دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لا بد من التوقف فلئن حاول محاول استخراج الاجوبة عن هذه الاصول كان فالطا او مغالطا

لان تلك الاجوبة لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلم يكن تصحيح هذه الاولية الا بتلك العلوم الكسبية التي لا يمكن

اثباتها الا بتلك الاوليات فكان البيان دوريا وهو باطل وهذا غاية ما يمكن لاصحاب الحيرة او يورده بعض الافاضل من قبلهم **قوله** فالفيلسوف

يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء اقول يعني ان الفيلسوف وهو الذي يبحث عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان وتبيين حال عوارض

الموجودات بما هي موجودات ان يتدارك ما اعترى لهؤلاء المتحيرين وامثالهم ويعالجهم بوجهين الاول حل شبههم المذكورة والثاني تنبيههم

وتذكيرهم في امر لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبههم الاولى بوجوه الاول ان الانسان وان كان من الافاضل والحكماء

فهو جائز الخطاء ليس كالملائكة ومن يحذو حذوهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات الذي هو منشأ

الافة والجهل فوقوع ميلهم احيانا الى نوع من الخطاء في العلوم الحقة اليقينية والثاني ان الافاضل المخالفين في الرأي ليس يجب ان يكونوا في درجة

واحدة من العلم واصابة الحق سيما في الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يدركها الاخرون والثالث انه يجوز ان بعض العلماء

اكثر تحقيقا واصابة في طائفة اخرى من العلوم والمسائل ولاجل ذلك يقع بينهما مخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون

العالم الفحل البارع في العلم مصيبا في جميع المباحث والمقام حتى لا يخالفه عالم اخر فيه في شيء منها والرابع ان اكثر المتفلسفين وان يعلم قواعد

علم الميزان لكن كثيرا ما لا يستعملها اعتمادا على اصل الفطرة والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار و

العصمة عن الخطاء ما لم تزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ترك مثل القريحة من غير هذه الالة فهو كمن ركض دابته جموحه من

غير كف عنان لها او حذر خطاها فخرج لا محالة من الطريق يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه ركض برجله وركضت الفرس برجل

اذا استحثثته ليعدو والكف بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذا التشبيه من اللطافة والمناسبة واما حل شبههم الثانية فهو ان بعض الحكماء

كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويؤتى بالفاظ ظواهرها مستبعدة سيما عند الافهام او مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة وله

في ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه مفسدة ارجح من المصلحة الاظهار والتصريح بل

اكثر الانبياء المعصومين من السهو والخطاء الذين لم يتوهم من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه وتيرتهم وسيرتهم فان

كثيرا من ايات القران الحكيم واحاديث نبينا عليه وآله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض

النسخ غلطا او سهوا بالنصب فهذا المذكور من الجوابين يزيل الفيلسوف به علل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروا واستكرهوه من العلماء

وهو يخالفهم في الاقوال والاراء وصدور اقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول واما تلك الامور الثلاثة المذكورة فالمراد من الاول

ان المرئي بالذات والمبصر الحقيقي هو الصورة المنتزعة من الامور الخارجية واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما عند الناس ليس على الحقيقة

عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم اذا غمضنا العين ثم فتحناها وابصرناه مرة اخرى فيقال في العرف

انه يدرك مرتين وليس الامر كذلك عند التحقيق لان المرئي بالذات في كل مرة صورة اخرى فايضة عن المبدأ متمثلة عند النفس فان الصور

التي هي المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفت النفس

حصلت صورة اخرى مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين والمراد من الثاني ان

الشيء الخارجي لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئي هو الامر الذي ليس في هذا العالم كما بيناه والمراد من الثالث لحد معنيين الاول ان يكون المراد من

الاضافة هي المضاف المشهوري اذ ما من شيء الا وقد عرضه الاضافة واقلها كونه علما او معلوما او معقولا لا وجود لشيء في نفسه اي لا وجود له

منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثاني ان الوجود منحصر في الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو

بعينه مبدائيته وصانعيته للعالم اذ ليست صانعيته للعالم لشيء غير نفس وجوده البسيط كما حقق في مقامه ووجوده نفس قيوميته للاشياء

والقيومية ضرب من الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات الا اضافة ولا يلزم من ههنا ايضا ان يكون كل شيء

من مقوله

من مقولة المضاف لان الواقع تحت شيء من اجناس المقولات انما هو المهية المعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا مهية له فلا يقع تحت جنس اصلا فضلا

عن جنس المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو بيان وجه الغلط الواقع في تلك القياسات المتقابلة النتايج ليظهر ان احد المتقابلين حق لصحة

قياسه المنتج له والاخر باطل بفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل في كل قياسين متقابلي النتيجتين ليحق الحق ويبطل الباطل واما

حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاشياء وقد نساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدش

وجهه فنحن نشتغل بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولي بالكسب فنقول ليس الامر كذلك فانا لا نحاول الحجة على اثبات هذه الاوليات

بل الجزم بثبوتها حاصل لنا وانما نحاول النظر في حل الشكوك التي ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولي بالكسبي حتى يلزم ان يقع البيان الدوري

قوله ثم يعرفها انه قد صار تدارك حال المتحيرين لوجهين الاول حل ما عرض لهم من الشكوك والثاني الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم ان لا

واسطة بين المتناقضين فهو هنا شروع في الوجه الاخر وهو بان يقال هل اذا تكلمت بكلام تقصد نحو شيء معين من الاشياء او لا تقصد فان

قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج من الاسترشاد لا مناقض الحال في نفسه لان منشأ تحيره اذا كان شيئا مما سبق من تخالف ارآء

الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا تحير كان فانما المدلولات بعض الاقوال وعلى هذا ينبغي الكلام معه بنحو اخر لا على النمط العلمي التعلمي وان قال

اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة

فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت تلك الكثرة متفقة في معنى واحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره واذا لم يكن

كذلك فالاسم مشترك لفظي بين معان متعددة باعيانها لا ايتاد كها غيرها ويمكن ان يوضع لكل واحد من تلك المعاني اسما مفردا واذا

كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فهو ما بين اللاانسان فالانسان لا يدل على اللاانسان بوجه فالذي يدل على الانسان ليس الذي

يدل على اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل لفظ هكذا او

يكون او يلزم ان يكون كل شيء كل شيء او لا يكون ولا شيء من الاشياء بنفسه عاد الى ان لا يكون للكلام معه مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون الامر في كل

لفظ ومدلول هكذا فيعرض ان لا كلام ولا تفهيم ولا خطاب ولا حجة وان كان في بعض الامور وتميز الايجاب عن السلب دون بعض فحيث تميز

فيه الطرفان كالانسان مثلا يلزم ان يتميز في غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا للمدلول عليه باللاانسان فيلزم

ان يكون المدلول بالابيض مناقضا للمدلول عليه باللاابيض ايضا اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان وكل شيء الذي هو اللاابيض ابيض

وكان اللاانسان انسانا لان اللاانسان كالفرس والفيل وغيرهما ان كانت في انفسها الابيض فهي عين الانسان الذي هو في نفسه لا ابيض

اذ الابيض واللاابيض في انفسهما شيء واحد فنعرض مرة اخرى ان كان كل شيء كل شيء فمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة المتحيرين

الذين هم في صدد الاسترشاد فيعرفهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان في شيء ولا يصدقان معا وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا و

الفرق بين هذين القولين فيهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق ويقال وجودي والثاني بحسب الحمل المواطي ويقال حمل على فاجتماع

البياض واللابياض في موضوع واحد ممتنع وكذا صدق الابيض واللاابيض على ذات واحدة وكذلك ارتفاع البياض واللابياض عن موضوع

واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال الا ما لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما جاز اجتماعهما وصدقهما الا ما اذا ارتفع عن شيء الانسان

واللاانسان فقد اجتمع فيه اللاانسان واللالاانسان وهما ايضا متقابلان وقد مر على بطلان اجتماعهما كذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب

صدقهما معا **قوله** فهذه الاشياء وما يشبهها اي هذين الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل

الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتايج للمتحيرين يمكن للفيلسوف فهذا تنبيه وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي

غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وتكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب في الايلام اذ هذه الامور واعدامها

واحدة عنده فلو تحاشى عنها فهو اقرار منه بان ثبوتها ليس كسلبها **قوله** فهو المبدأ الذي في ساعته اه المقدمة الاولية التي رفضها

عن قول من ينكرها وكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدأ المبادي العلمية حتى ان نسبتها الى الاوايل والثواني كنسبة مبدأ الموجودات

وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدأ المبادي وان على الفيلسوف الاول اي من يعلم الفلسفة الاولى ان يدفع عنها وانما

قال ومبادي البراهين يقع في البراهين مع انها اخرتها التي لا يلتفت اليها الى النفس معرفتها قبل تركيب الحجة منها وكذا الحال في كون البراهين

ما يعتبر في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض **قوله** لكن معرفة جوهر الموضوعات اه صحح هذا الاستثناء بان يقال

البراهين ليس ولا يكون الاثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها الا اثبات تلك الموضوعات فيقتصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون
الاثبات والتصديق فيلزم ان لا سبيل الى اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين
اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما تثبت الاعراض الذاتية
لموضوعاتها كذلك تثبت الموضوعات فالموضوعات التي تعرف فيما سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية تعرف بالحدود
فقط دون الاثبات فعلى صاحب هذا العلم ان يحصل وجودها والتصديق بانيتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد و
الاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيهما جميعا لكن يشكل على هذا
اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هف وذلك
لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيهما بنحو واحد هو البرهان لا بالنحوين البرهان
والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في سائر العلوم وعوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال واقسام لموضوع هذا
العلم الذي هو الموجود مطلقا وموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم ولو تكلم هذا العلم في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم
في تحديد الموضوع من جهة ما هو موضوع فيه بل من جهة ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات فيه
بل يبرهن عليها بما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعه وان كانت بعينها موضوعات في علوم اخرى **قوله** وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقسم
هذا العلم الخ يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا لشيء واحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم يلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن سائر
العلوم ولم نقل ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل قلنا ان هذا العلم منقسم ومنحصر الى جوهر وعوارض للموضوع واحوال ذاتية
خاصة له كان الجزآن كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف سائر العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين
موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشأ ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا
العلم وكلما فرضته موضوعا فيه فاذا نظرنا اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم
بل قسما من الموضوع اذ الموضوع شامل له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والجوهر بنحو ما عارض لطبيعة الموضوع والجوهر الذي هو
الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون
هو هو بعينها اما القارية والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه بنفسه اذ الموجود طبيعة يصح
حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر وموضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشتركان في كونهما موجودا فما هو الجوهر والموضوع
ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود وجزء للعلم الباحث عن احواله مغاير للاعراض الذاتية المبحوث
عنها فيه والحاصل ان لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان
الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم ومحمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين
ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار
محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع بنفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية
كما علمت **قوله** ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصورات يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات
العلوم الاخرى بحثا تصوريا او حديا ولا يلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا يبحث عن المبادي
التصديقية لمسائل العلوم الاخرى بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك بحثا برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان
المذكوران متحدا منهما والعلمان المتخالفان اللذان احدهما فوق والاخر تحت علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر
عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال اخر بما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين ان يلزم الخلط بين العلمين
والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم **قوله** المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن ماهية الجوهر ووجوده والاشارة
الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عما سوى القسمين المفارقين اللذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته
ففي هذه المقالة تبيين ماهية الجسم ووجوده وماهية جزئيه ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي في المنطق من حال الجوهر وخواصه كان

بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما هيهنا فبحسب الحقيقة فالطلب فيه هناك بمطلب ما الشارحة وهيهنا مطلب هل البسيطة وما الحقيقية
واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا او هو جنس عال لا جنس له وما لا جنس له لا فصل له فتعريفه تخيير في ذكر خواص له ككونه مقصودا بالاشارة
وكون الواحد منه موضوعا للاضداد ومن خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص للضد يعني اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد
بينهما غاية الخلاف واما اذا لم يعتبر بالموضوع موضوع الاعراض ولكن يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان للجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة
للصورة المائية ويشاركه في هذا المعنى انواع من الكمية اذ لا ضد للثلثة ولا للاربعة ولا لشيء من مراتب العدد اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف
من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في تلك
المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من سفورنا لمن اراد التحقيق **قوله** فنقول ان الوجود للشيء قد يكون لذاته
قد تبين فيما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلب هل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلب
هل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول يختص بموضوعات العلوم والثاني بمطالبها ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا
بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو نحو ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون
موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء اخر يلحقه
او يقوم به وهو شيء غير منضبط ولا محصور وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهاج الحكمي فينبغي ان يكون متروكا ويكون
الاشتغال بالبحث مقصورا على الموجود الذي بالذات كالجوهر واقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به
الموصوف والصفة جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها تحت مقولة واحدة
من المقولات ان كان له جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم
يكن شيء منها حاصرا فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر والكم كالطويل ومن الجوهر و
الكيف كالابيض ومنه من الاضافة كالاب ومنه من الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس باقي المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخذ له الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول فح يكون موجودا بالذات مجعولا في العالم فيكون
عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرهما كالموجود البحت بما هو موجود بحت فانه وجود وموجود باعتبارين
وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط ان لا يكون ملحوظا معه شيء اخر عرض غير محمول ولا بشرط شيء وعدمه
عرضي محمول وكذا الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل **قوله** فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر
يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الشيء
الاخر متحصل القوام والنوع في نفسه لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده
لذلك الشيء وعندي ان هذا القيد مغن عن قوله لا كوجود جزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سنشير اليه فهذا القسم يخص باسم
العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو
المخصوص باسم الجوهر وقد يرسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو فيه وهذا الرسم هو بحسب قاطيغورياس
وعلى الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء وقع على اشياء كثيرة بعضها
بالتواطؤ وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فان اطلاق لفظة في في كون الشيء في الزمان وكونه في المكان
وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في
الجميع فكون الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة في محتملة معانيها في هذه المواضع
وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة فيها معنى لفظها فانه مع وعلى وفي الى وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم تكن نفس الاضافة
مرادة بلفظة في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى اخر فالمطلقها بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز وليست الهيئة الباقية
مخصصة بمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون اشياء تقاسيها اي شيء فاريد ان نعتبر قولنا الموجود في شيء معناه ههنا الذي هو
كذا وكذا ليتعين رسم العرض فان اللفظة المتبقية باشتراك الاسم [illegible]

الثاني لامرنا ترمل لسـ القرينة فقوله الموجود في شئ فرق بين العرض وبين حال الكل في اجزائه لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي لانه
بنفسه عين الاجزاء فان الكل كالعشرة صورة تمامية لا يوجد في واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت صورة العشرية
مثلا وقوله لا كجزء منه يفرق بينه وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان و
بين عمومية النوع وعمومية الجنس من حيث هما عامان وبين وجود المادة في المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين
كون الشئ في الزمان وكونه في المكان على ان الشئ الزماني لا يفارق المكان المطلق وبعض المكانيات لا يمكن ان يوجد الا في المكان
المخصوص الذي هو فيه كالشمس من فلكها والكواكب في افلاكها وكل واحد في موضعه لكن المراد بما ذكرناه انفصال ان وجود العرض
في ذاته هو وجوده في موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك كون الشمس في فلكها ليس حيثية بعينها حيثية وجود طبيعة
الشمس وكذا وجود الشئ في الزمان ليس عين وجود ذلك الشئ بخلاف العرض فان وجوده في نفسه ليس الا كونه في الموضوع ويخرج
من قوله لا كجزء منه حال العرض كالبياض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب
منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التي يظن انها يفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها ينتقل من النار الى الماء
فليس الامر فيه كما يظن وذلك غير خاف على اهل البصيرة **قوله** واذا كان ما اشير في القسم الاول موجودا في موضوع فانه
واذ قد بان من هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع في ان يكون شيئا متعلقا بالقسم الاول واما ان ذلك الشئ جوهر او مستلزم
له فلم يعلم منه فاذا لم يتبين وجود الجوهر بمعناه المرسوم فقط اذ ذلك الموضوع في بادي النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك
الموضوع ايضا لا يخلو اما ان يكون موجودا في شئ على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا في شئ كذلك فيكون جوهرا فيثبت
وجود الجوهر ويكون مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا في شئ آخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع آخر وكان الكلام
عايدا الى الرأس فاما ان ينتهي الى موضوع لا موضوع له فيثبت وجود الجوهر ويكون مقوم الجميع اذ مقوم مقوم الشئ مقوم له واما ان يذهب سلسلة
الافتقار الى غير النهاية وهو محال كما سيجئ في المقالة الثامنة في شرح هذا المعنى خاصة اي في تناهي العلل والمعلولات القابلية والموضوع
والعرض من جملة العلل القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهي الى موضوع لا موضوع له فيكون
الجوهر موجودا لا محالة مقوما للعرض وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر في اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا في محل والعرض هو
الموجود في محل ومن عهد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده غير مهيته الذي لا يكون في موضوع والعرض بالموجود في
الموضوع ويعني بالمحل المستغني عن قوام عن ما يحل فالجوهر موجود لا في موضوع اي لا في محل يستغني عنه سواء وجد في محل يفتقر
اليه او لا والاول كالصورة والثاني كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض **قوله** واما ان هل
يكون عرض في عرض فليس في ذلك عن شكه اقول ان الذي ذكره اولا من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود
الجوهر والانتهاء اليه كان انما على سبيل التجويز العقلي في بادي النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتي والشيخ يريد هيهنا اثبات
الامكان بحسب الامر في نفسه واستدل بوقوعه في مثال السرعة والبطوء في الحركة والاستقامة والاستدارة في الخط والشكل
كالمثلث والمربع وغيرهما في السطح واستدل ايضا لاتصاف الاعراض بالوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة والكثرة
واثبات عرضيتها وباقي الالفاظ معناها واضح واعلم ان اثبات عرضية هذه الاشياء نظرا والعرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة
او صفة يستغني الموصوف في تقومه نوعا عنها فالفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها المفتقرة اليها في وجودها النوعي ولا لانواع
المفتقرة اليها في مهيتها ومن هذا القبيل السرعة والبطوء للحركة والاستقامة والاستدارة للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة
التي لا حد لها من السرعة والبطوء مستحيل الوجود وغير متصورة الا في طرف التحليل العقلي وكذا الخط المجرد من الاستقامة ولذا السطح
المجرد عن الشكل والعدد الذي كثيرا ما يتمثل بالفصول المنوعة بالاستقامة والاستدارة في الخطوط والسطوح فالحق ان هذه
الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض وهي متحدة الوجود معها فلا حالية ولا محلية واما في ظرف الذهن فاحد وجهي الاعتبار
فصول لاجناسها والوجه الاخر منه فهي بالصورة منها اشبه بالاعراض بالقياس الى موضوعاتها وان كان الجميع اعراضا في نفسها
واما الوحدة والكثرة فسنحن ايضا نتكلم هناك فيما هو الحق عندنا ونبين للمصنف ما اتبع به الشيخ وغيره في عرضية الوحدة واذ

بيان ان الطبيعي [illegible] لا [illegible]

وحدة الشيء وتشخصه هي نفس وجوده والموجود في الوجود ليس عرضا فيه لتقومه فوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضيته ذلك
العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بعين جوهرية ذلك الجوهر فليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات
كما ستعلم ان شاء الله **قوله** ثم قد يجوز كثير ممن يدعي المعرفة انه اقوليه يريد انه قد وقع من جمع كثير مدعين للمعرفة وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة
امكان ان يكون شيء واحد بالشخص عرضا بالقياس الى شيء آخر وان يكون شيء واحد لنوع جوهرا في موضع وعرضا في موضع آخر كما
تدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فظ كلامه يدل على وقوع الخلاف في كلا الامرين قوله وقال الحرارة عرض في جسم النار انه يكون
بيانا للخلاف الثاني ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وساير المركبات التي يعرضها الحرارة عرض لجواز
خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة اجزاء النار ليست عرضا لانها موجودة فيها كجزء لا كالعرض لانها داخلة في معناها ولانها
بحيث لا يجوز رفعها عن النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات
وانفسها **قوله** وهذا غلط كبير وقد استبعنا القول فيه في اوائل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هنالك
اقوليه يريد ان هذا اي كون شيء واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ بالثاء المثلثة ولا وجه له وقد اشبع القول فيه اي في
تحقيق ان الشيء الواحد لا يكون جوهرا ورفع الشكوك الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او
وان لم يكن ذلك الاشباع هنالك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية الاعراض انما هو هذا
العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هنالك عند شرح الالفاظ وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط
وحل الشكوك هنالك واعلم ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون
ذلك الفصل بافساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا
انا نعني بالجوهر الشيء الذي حقيقته وذاته انه يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته وذاته لا يوجد في شيء آخر الا كجزء
منه ووجوده ان يكون مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم وحده وان العرض هو الامر الذي لا بد لوجوده من ان يكون في
شيء من الاشياء بهذه الصفة حتى ان مهيته لا تحصل موجودة الا ان يكون لها شيء يكون هو في ذلك الشيء بهذه الصفة
فكل شيء اما جوهر واما عرض واذن من الممتنع ان يكون شيء مهيته واحدة مفتقرة في الوجود الى ان يكون شيئا من الاشياء التي هو
فيه كالشيء في الموضوع ويكون مع ذلك مهيته غير محتاجة الى ان يكون شيء من الاشياء التي هو فيه كالشيء في الموضوع فليس شيء
من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبهة ببسط لايق كما هو دابه في كتاب المنطق ولنذكر تلك الشبهة وحلها على وجه
التلخيص المغني عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الرأي احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء
يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول
وعلى التي هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يقدح في كون فصول الجواهر اعراضا بان الفصل كما سيجيء ليس موجودا متميزا
في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة
ان العرض وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند التحليل باعتبار كون كل من الجنس و
الفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في
جنس المركبات وفصلها الا ان لها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه فكانت
عرضا وكانت في الجواهر المركبة منها جزء منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها
وجود الشيء في الموضوع ولا في المركب كذلك على ما قرره ولا وجود لها في غير هذين فلم يلزم كونها عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من
الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر
فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى الامرين والجواب
ان ان اريد بالحرارة الطبيعة النارية الغير المحسوسة فانها كما علمت وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت
لا كجزء منها ليست كوجود شيء في الموضوع بل كشيء في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار لا في النار ولا

وغيرها من حيث وجودها الحقيقي بل انما جزئها الشيء يكون وجوده بمجرد الاعتبار كالامر المركب من العرض والموضوع وعلى ذلك يفسر الوجه جوهريا
اى ذاتيا الا جوهرا ولا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهريا كما لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضيا ودليهما وهو ايضا قريب المأخذ مما سبق
ان العرض في المركب كجزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد جوهر
وعرض والعرضي والجواب ان هذه شبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منهما اضافيات
والاولين حقيقيان فكان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا وكذا العرض
ليست عرضيته الا لانه في نفسه يحتاج الى موضوع كيف كان واى شيء كان لا بالقياس الى شيء واما العرضية والجوهرية بمعنى كون الشيء جنسا
وفصلا او خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امرا اضافيا بناء على احد هذين الاعتبارين اى الدخول في شيء والخروج عنه فهما اتما
فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء كالابيض عرض في نفسه وعرضي للجوار ويجوز ان يكون عرضا في نفسه
وجوهريا للشيء كاللون عرض في نفسه وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء كالحيوان بالقياس الى الانسان او جوهرا
في نفسه وعرضيا للشيء كالانسان بالقياس الى الضاحك او جوهرا في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد وضح ان جزء كون الشيء
في المركب ليس لا كجزء مما لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن بهيئته محتاجة الى الموضوع فان كانت محتاجة الى الموضوع فهو عرض سواء كان جزء
للمركب ولا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي
اذا كان وجوده في شيء فلا يكون كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس ما لا مزيد عليه
العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعدما نقل اكثر هذه المعاني مرارا في كتبه وفي شروحه لكلام الحكماء كررنا حاول قال ان لهم ان يحتجوا لذلك
ان كل ما حل في شيء يكون لذلك الحال اعتباران في المحل واعتبار انه في المجموع واما الاعتبار الثاني فلا شبهة انه لا يوجب العرضية لانه
جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل لوجهين احدهما ان الحال يحتاج الى
المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود
الشيء من الصور العنصرية مدخل في تقوم وجود الهيولى وتتميم ذاتها لزم من ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فح لا يكون الهيولى مشتركة
هف فيكون الحال جوهرا وعرضا وهذه هي التي لفقها من قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا وعرضا واما حلها فقد ذكر ما سلف حتى
وجود الشيء وكل امر منها اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي واستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بان
جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون عرضيا وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا اذ لا تنافي بين كون
الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين حال الشيء في نفسه وبين حال الشيء مقيسا الى غيره فاستدل
في نفي احدهما على اثبات مقابل للاخر وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضيا اى خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له بل المقابل
له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضيا له الا كونه ذاتيا له لا كونه جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا
فما ذكره من لزوم الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين الحال والمحل المتقوم
به مختلفة كما سيقف عليه واما رابعا فلما سيجيء ايضا من ان المادة الاولى مفتقرة في ذاتها الى نوع من الصورة اى نوع كان وليست
مفتقرة الى شيء من الاعراض بخواص الافتقار وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة لكونها حقيقة مبهمة
تحصلات مختلفة نوعية فهي كل منها يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال
الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقوم كل منها لوجوده النوعي فان زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو واحد
من انحاء وجوداته وتحصلاته **قوله** فنقول قد علم بما سلف الفرق بين الموضوع والمحل الى آخره قد سبق في اوائل الفن الثاني من
المسمى بقاطيغورياس الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لا بمعنى
معنى الموضوع وكل عرض حال كذلك وذلك لانه يعني بالموضوع ما كان بذاته وبنوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شيء فيه لا كجزء
منه ويعني بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد فيه شيء يقوم به سواء تمت ذاته ونوعيته بذلك الشيء او به فهو على كلا الوجهين

يصير به مجال وصفة وانما قال بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التى تسمى بالمشخصات فانها انما يفتقر اليها المحل بحسب خصوصيا تهوهويتها الشخصية وكذا موضوع الصفات المفتقر اليها الاصناف فانها هى اصناف فانها اليست مما وقع الافتقار لعروضها اليه من جهة نوعيتها وذاتها بل من جهة وجودها الشخصى او الصنفى **قوله** فلا يبعد ان يكون شئ موجودا فى المحل يعنى لما كان المحل بحسب المفهوم اعم من الموضوع وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد فى العقل مع قطع النظر عن البرهان ان يكون فى الوجود شئ موجود فى محل لم يصر ذلك الشئ فيه فى نفسه نوعا قائما كاملا بالفعل من جملة الانواع المحصلة المعينة الا بما حل فيه فيكون المحل مادة والحال صورة اذ لا نعنى بالمادة الا المحل الذى يقوم نوعا من الانواع بما يحل فيه ولا نعنى بالصورة الا ما حل فى شئ يحصل نوعا من الانواع ثم ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل فى قوامه ونوعيته ربما لم تكن وحده كافيا فى تقويم المحل وتنويعه بل مع شئ او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل او نوعا محصلا مخصوصا من جملة الانواع المحصلة فذلك الحال سواء كان وحده او مع شركة ما مقوما للمحل وجاعلا اياه نوعا ما فيكون لا محالة موجودا لا فى موضوع لان فيه لا يتحقق الا الامرين احدهما المحل وهو فى المحل كجزء ليس لا كجزء فلا يكون المحل موضوعا له ولا محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون كجزء المحل وثانيهما المحل وهو ليس وجوده فيه وجود شئ فى شئ القوام والنوعية بدون ذلك الشئ بل وجود شئ فى شئ لا يقوم نوعا او لا يتم قوامه ونوعيته محصلا الا بما حل فيه فظهر من ان بعض ما فى المحل يمكن ان لا يكون فى الموضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما اثبات انيته هذا الشئ الموجود فى المحل لا فى الموضوع بالبرهان فذلك مما سيجئ عن قريب فاذا ثبت بالبرهان فهو المخصوص باسم الصورة ومحله باسم المادة فى مثل هذا الموضع اى من جهة كونه حالا فى محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيره بها بحسب الاشتراك الاسمى فان هذه الاسم يطلق على معان كثيرة كما سيجئ فى مباحث العلة والمعلول واعلم ان فى قوله واذا اثبتناه فهو الشئ الذى نخصه باسم الصورة مؤاخذة لفظية لانه يدل بحسب المفهوم على ان وضع الاسامى موقوف على وجود المسميات فى الخارج وليس كذلك واعلم ايضا ان كون صور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياه نوعا واحدا انما يصح اذا لم يكن فى درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكذا كون صور العناصر باقية فى المركبات الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو بعيد عند المعان البحث والنظر لكن ليس ههنا موضع بيانه وسنتكلم فى ذلك فى موضع يليق به ان شاء الله تعالى **قوله** واذا كان الموجود لا فى موضوع جوهرا الخ يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة والمركب منهما لانه لما كان معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها فى موضوع وكذا كل مادة جوهر بشرط ان لا يكون فى محل اخر لانه اذا لم يكن فى محل لم يكن فى موضوع اذ لو كان فى موضوع لكان فى محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ويكون المحل الحقيقى ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقى والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار بحسب اعتبار الواحدة لا جوهر ولا عرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار وبحسب اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض والموجود بالعرض غير محدود وكذا **قوله** وقد عرفت من خواص التى لواجب الوجود يريد بيان كون المادة والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعرف خواص الواجب فان من خاصيته انه واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة وان من خاصيته ايضا انه لا مكافى له فى الوجود والمادة والصورة متكافيان فى الوجود كما سيجئ اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه الثلثة اعنى المادة والصورة والمركب منهما ممكن الوجود فى نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسمانى يوجب وجوده واما نفى كون الواجب جوهرا فسيجئ التنبيه عليه فى المقالة الثامنة **قوله** فنقول اولا ان كل جوهر فاما ان يكون جسما الخ يريد اولا تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى اثبات كون كل قسم من اقسامه فى موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء الجسم او لا بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته واما صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان متصرفا فى جسم من الاجسام بالتحريك على وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركه على وجه اخر ككونه غاية او علة ام لا وهذا الحد التقسيمات شمولها المادة والصورة المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما فى الخارج على ان الحق عندنا ان ذلك ممتنع اذ المادة شئ لا يتم لها فى ذاتها وجود محصل نوعى الا بما يلحقها من الصورة وذلك لا يمكن الا بانفعال وتغير زمانى وهو لا يكون الا فى عالم الاجسام واما اثبات كل واحدة من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق فى هذه المقالة وهى الجسم وجزءاه وان كان وجود الجسم بوجه ما قريبا من الوضوح وكونه جوهرا متصلا فى نفسه قد مر اثباته فى الطبيعيات واثنان منها يقع اثباتهما فى المقالة التاسعة واما المبحوث عنهما

قوله فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يترتب عليه من حيث كونه من مبادي الحركة هذا النسي من حيث هو في الطبيعيات لان المراد

من الغرض هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده ولما كان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فما يبحث عنه ولما

كان نحو وجوده مركبا من جزئين احدهما منزلته منزلة الجنس من المركب والاخر منزلته منزلة الفصل من المركب فيجب ان يثبت نحو وجود

لكن اثبات وجودهما يتوقف على معرفة الجسم بحسب ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولهذا قال واذ لك

الجسم وتحقيق ماهيته اما اطلاق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس

ليس هو بذاته بل اعراضه فهاهنا يكون اثبات وجوده من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد

لليقين التام الا ان هاهنا طريقا اللمي هو معرفة ان حقائق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة والماهيات امور انتزاعية

تتبع كل منها نحوا من انحاء الوجود والمعتبر في الوجود نفسه متقدم ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة هي في رتبة الوجود اشرف

اكمل من معلولها وكل معلول فهو في رتبة الوجود اضعف وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى مرتبة

من الشرف والكمال الذي يحيط بجميع الموجودات والشئات حتى لا يعزب عن وجوده شيء من الاشياء ولا يعزب عنه ذرة في الارض

ولا في السماء وينتهي ايضا في جانب المعلولية جهة النقص والقصور الى حيث لا حصة له من الوجود ولا حضور له في ذاته بل يغنيه انه غير نافى

وهو الهيولى الاولى الامتداد الذي هو بعينه قوة الكثرة واحتمال التعين لما ذكرنا فالجرم التحصيل الذي

قد ايتكون ان يجمع كل جزء ولا يمكن البقاء والمحل ان ما من شيء هو في مرتبة وجود عن غير هذا الكمال والاحوال

ما يفوت وجه واحد بعدم اوله هذا الحدث الزماني بل كل بعض هو غائب عن بعض اخر وكل بعض من البعض

الاخر فالكل معدوم عن الكل ولهذا كانت ذاته غائبة عن ذاته فكيف يكون له حضور [illegible] الالتذاذ والعقد

والحرمان كان وجود الاول منبع العلم والنور والجمعية لكن مع ذلك من مراتب الوجود [illegible]

لكان عدم الشرور وبالا لا يليق الحمل على هذه الجواهر كيف وعالم هذه الجواهر عالم [illegible]

في كم العالم انواع جسمية مع افرادها الغير المتناهية مع امكان الجميع من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك [illegible]

المبدع قوة غير متناهية في الفعال كان لهذه المادة قوة غير متناهية في الانفعال لكن هذه المادة قوة غير [illegible]

الانفعال كما سيجيء قوله اما بيان ان الجسم جوهر واحد متصل ليس مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى ففرعنا ذلك في الطبيعيات

وان كان اللائق بذكر في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق بذكره في الالهيات وذلك لان

نفي الاجزاء المفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا والاتصال بهذا المعنى مقوم للجسم وفصل منه الذي هو القابل للابعاد الثلث

الواقع هنالك كان من المباحث الطبيعية من طرق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واحكام صاحب هذا العلم ولا

يعد ان يكون الموضوع مطلوبا بحو من البرهان في علم الطلب ثم يصير طرقا في علم [illegible]

وتسلمه من العلم الاول بذلك التحقيق وكان طرد بحثه جزء من احوال الشيء قوله واما تحقيق [illegible]

ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقيق ماهيته وتقديمه على مطلقه في بعض الماخذ ان الجوهر الجسم

العميق والمراد كما سيجيء كون الجوهر قابلا للابعاد [illegible] الخطوط [illegible] المتقاطع [illegible]

فان هذا التعريف بالحد [illegible] الجوهر لا يحتاج ان يكون مفهوما [illegible] للابعاد

وفصلا اما كون الجوهر [illegible] الجسد والجوهر الاول [illegible] انواع [illegible] فصول [illegible]

الفصول لما كان [illegible] جواهر واعراضا فان كانت جواهر كانت قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم وعلى التقديرين

يلزم المطلوب على الاول يحتاج ان يصل الى فصل اخر هكذا الكلام حتى يلزم التسلسل وهو باطل وان كانت اعراضا لم يتقوم الجوهر

[illegible] الثاني [illegible] الاعراض [illegible] ولما

[illegible]

[illegible]

المعنى الاول فلا يصح الجنسية لكونها سلبيا وان فسر بالثاني فكذلك لان العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق الماهية وان فسر
بالثالث فمن الجائز ان يكون معروض تلك العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا
لجواز اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي الرابع ان الماهية التي يقال عليها الجوهر
اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا
هف واما المركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او لا فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا وهو باطل كما مر وان
ان كانت جوهرا وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المطلوب واما نفي كون القابل للابعاد فصلا
فلان لمعنى القابلية وامكان الفرض وصحته ونحوها من العبارات امر يتحقق له في الخارج والانقسام محل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية
فينقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في المراتب الموجودة مترتبة متوقفة كل قابلية على قابلية اخرى سابقة وتسلسل باطل بالاتفاق سيما
وهذه السلسلة محصورة بين الحاصرين وهاهنا القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فانه يحتمل الوجهين
اما اولا فانا نختار ان فصول الجوهر ليست بجواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا محصل الذات ذا ماهية ومفهوم الفصل البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى
ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون الجوهر ذاتيا له في حد نفسه
حتى يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا له لا من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة وجوده الخاص عرضا غير جوهر بل
هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء عن المتقابلين كما ان الانسان الموجود
في نفس الواقع مثلا ليس من حيث ماهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للاخر ليس المراد به ان احدهما
عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة من مراتب الواقع وفصل الجوهر في كبد الواقع واصله لا يكون
الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون الا حيوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه وماهيته واما ثالثا فبان التحقيق عندنا كما سيتضح
البيان ان حقائق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للماهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا ماهية له ولا جنس ووجود الجوهر جوهر
لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضية ذلك العرض بل العرضية نحو من الوجود القائم بغيره بخلاف الجوهرية فانها
حال الماهية بالمعنى الذي قررناه وحققناه واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره لا يلزم ان لا يكون شيء
من الاشياء جنسا لجريان مثل ما ذكره فيه كما يظهر بالتأمل والحل في الجميع ان جنسية الجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج
تحته سواء كان نوعا او فصلا بل الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه
الافهام القاصرة ومنه تنشأ هذه الاغاليط وذلك لانهما يتحدان في الوجود بل على نحو عروض كل من الماهية والوجود للاخر وكذا حال
الماهية مع التشخص حيثما كان للمغايرة بينهما في ظرف التحليل واما عن الوجه الثاني فبما حققناه من ان الجوهر بالمعنى المعين هو الماهية التي
وجودها ان لا يكون في موضوع جنس للماهيات التي لها هذه الصفة وليس لها حد نوعي بالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع ليس
جنسا لشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفس وساير البسائط الصورية وجودات محضة
الحصولي وقول مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي فقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز
ان يكون للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كان حتى عن كونها شيئا او معلوما فضلا عن الامور النسبية
والسلبية وعن هذه الوجوه جواب اخر اسبق بالطريقة المشهورة ذكرناها في كتاب الاسفار. واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره
يجري في اكثر تعاريف الاجناس ومفهومات الفصول فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل ويعرف
الجوهر بمقولتين اخريين وقد عرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول التشكل وهو من مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان
وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموضوعاتها الوجودية
لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها عنوانات تقصد بها النفس المحكي عنها بهذه العنوانات لخفائها وكذلك المراد مما
ذكر في تعريف الجوهر كون الماهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه والكون المذكور

هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه بهذه اللوازم على انا نقول انها ترديد غير حاصر اذ من الجايز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع وهذا المعنى ثابت سواء كانت في الذهن او في الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوه اخرى في الجواب اما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما لا يخفى على من تامل وثانيا وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس فهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق اللوازم لا صدق الذاتيات والشق الاول يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء لا يكون فردا لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك بعضها وجوه ثلثة والممتنع في كون المركب من الشيء ومن امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس هو عدم اندراج احدهما تحته بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان ماهية واقعة تحت جنس الحيوان وجزاه هما الحيوان والناطق ليس شيء منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر معروضه واما الجواب عما ذكره في نفي كون القابلية للابعاد فصلا فهو انما وقعت الاشارة اليه من ان المراد بما يذكر من عنوانات الفصول هي مبادئها لا انفسها فالمراد بقبول الابعاد الواقع في تعريف الجسم انما هو مبدأ هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي بان الفصل هو القابل للابعاد دون القبول فهو ليس بشيء فان القابل ايضا مفهوم مع مفهوم اضافي ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات المعروض له والموصوف به **قوله** فيحتاج الى بسط في كيفية دلالة كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق اه يريد بيان ان المعتبر في حد الجسم او المأخوذ في رسمه بقولنا الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد الثلثة ليس وجود تلك الامتدادات بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط كيف كان وسطح مقاطع له على وجه القيام وثالث مقاطع لهما كذلك واما الفرض فلم نكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها والكواكب ولم نكتف بالفرض ايضا بما يقع ذلك بالفرض في جسم فجسمية كل جسم سواء وجدت فيه الابعاد كالمكعب او لا ليس بوجود شيء منها بل بكونه بالصفة المذكورة مذكرا اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق فقط مشترك يقع على معان مختلفة فالطول يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا ولهذا عرف اقليدس الخط مطلقا بالطول ويقال للامتداد المفروض والموجود اولا ولهذا المعنى قد يكون طول الكواكب هو بعده عن الحمل اقل من عرضه وهو بعده عن دايرة البروج ويقال لاعظم الامتدادين المحيطين بمقدار ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر الجزء من اجزائه بدنه المار اليه على استقامة وهو ما القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا في الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يقع بازاء اعظم المحيطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يستبعد ان يكون في سواهما بحسب تجوز او نقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين المحيطين بمقدار وللواصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد يقاطع بعدا فرض اولا وللسطح وهذا لا يحتاج عن تجوز والعمق قد يقال للبعد الواصل بين السطحين والمفروض ثالثا ولاصغر الثلثة المتقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل ويسمى ما الاخذ من السافل الى العالي سمكا ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شيء من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة ما لم يتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان غير متحركين بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركة حتى يحصل او يظهر محور او خط اخر وذلك اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسميتها جسم وكذا وجود جسميتها متقدم على حركتها فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشأ للحركة اللازمة كما في الفلك او العارضة كما في العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق مقوما او لازما للجسم بطل ايضا كون ساير معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم به اذ الجسمية بما هي جسمية لا يقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من لوازم وجوده الخارجي لكن ليس هو وجوده ولا انه من لوازم الماهية ولهذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا

الى ان يجئ البرهان الدال على امتناع تناهيه فحينئذ امكن تصوره معنا من غير ان يخطر بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا متناهيا فليس
ممن تصور شيئا ناقصا او جسما لا جسما مثل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموصوف او الموضوع الاجسام ولم يخطئ في
تصوره لكنه اخطأ بالتصديق في نسبة احدهما الى الآخر والتقييد لكن قال ان الجسم الفلاني اخطأ في التصديق لا في تصور طرفيه وكذا
من قال الجسم الاله ولا كذلك من تصور جسما غير جوهر فقال ان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم حقيقة ثم على فرض لزوم
التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد فقط مجردا عن بعد آخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام
كالكرة والحلقة المفرغة والشلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق باحد من المعاني المذكورة
مدخلية في تتميم وجود الجسم بما هو جسم ولا ايضا يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع الى الخط او الى السطح لكن الشيخ اراد
الاستظهار فقال وابطل سائر المعاني بخصوصها للتعريف بوجه مستأنف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا
ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست ابعاده سواء اريد بها الخطوط
والسطوح متفاصلة فان له ستة سطوح متساوية واثنا عشر خطوطا متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون
موضوعا تحت السماء ليعرض له جهات الفوقية والتحتية وغيرهما الا جل جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الاخير بان يكون له
طول هو امتداده الواقع بين السماء والارض او بين المحدد والمركز او اخذ من جانب المركز الى جانب السماء والباقيان على قياسه
وان يكون عمقه هو الآخذ من الفوق الى سفل والباقيان على قياسه بل الذي يلزم الجسم في وجوده جسما ان يكون اما السماء
او في سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان السماء سيما القصوى لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشيء من المعاني السابقة اللهم
الا ان يكون متحركا فلا فيه حركات مقاطعها مارة على الاقطاب واقطابها واقعة على المناطق احديهما بالذات والاخرين بالعرض قوله
فبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة ابعاد بالفعل اي بعد ما بطل ما بيناه المذكور واستلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل
لشيء من المعاني المذكورة فليس لاحد ان يلجئ نفسه في تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد غير لازم للجسمية
فكيف وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب في كل جسم بل الذي من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول
غيره الصالح لان يكون رسما له حد الجسم انه الجوهر الذي يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعادا ثلثة على الوجه الذي مر واعلم ان فرض الابعاد
الثلثة المتقاطعة على قوايم يمكن على وجهين احدهما بحسب الادراك العقلي كليا والثاني بحسب الادراك الوهمي جزئيا وذلك لا يتصور
ولا يمكن وجوده الا للمقدار وعلى الوجه الاول يصلح ان يكون ماخوذا في الحد وعلى الوجه الآخر لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا
يمكن لاحد ان يفرض بعدا عموديا في جسم واحد بهذه الصفة اي بان يكون موضع التقاطع منه نقطة واحدة الا ثلثة لا اربعة منها واما اذا لم يكن
الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة لكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوايم فيمكن فرضها
ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنا عشر خطوطا كلها اعمدة يكون تقاطع بعضها البعض على زوايا قوايم لكن على نقاط متعددة فان فيه
اربع نقاط كل واحدة منها موضع التقاطع ثلثة اعمدة لا غير قوله وكون الجسم بهذه الصفة هو الذي يشار بها لاجله الى الجسم بانه طويل عريض
عميق اي يعني كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم هو ماهية الجسم وحقيقته وهو الذي من جهته
يشار الى الجسم في التعريف المشهور بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه الامتدادات
موجودة فيه بالفعل حتى انها لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكور فقط كما انه
اذا قيل ان الجسم هو المنقسم في الجهات ليس يعني بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر الفردة او النقاط
من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شأنه بما هو جسم ان يقبل الانقسام في تلك الابعاد او من شأنه ان يفرض فيه ذلك فهذا ما له الجسمية
حقيقة معنى الجسم وغير ذلك من المعاني من الاعراض المفارقة عنه لحال وجوده كما ان معنى الجوهر الذي يصلح ان يكون جنسا لافراده
المحصلة النوعية هو كون الماهية بحيث يكون وجوده الخارجي لا في موضوع لا كونه بالفعل لا في موضوع والا لم يكن جنس الجوهر التي في موضوع الا
جوهرا بل هذا المعنى من العوارض الغير اللازمة للجوهر بما هو جوهر وهكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويعرف وهو انه الجوهر الذي كان
له الاول وصورته التي بها تمام ماهيته ان يكون بحيث يمكن ان يعرض فيه تلك الابعاد والانقسام على الوجه المذكور وهو اي الجسم بهذا

الكمال وهذه الصورة هو الجسم لا من جهة شيء من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات فانها كلها اعراض وكذا الاشكال والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو تقويم الجزء للكل من جهة الماهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة للمادة كما سيجيء ويظهر من قوله كذلك صورته وهو بما هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذي من شأنه ان يفرض الابعاد المذكورة او الانقسام فيها حد لا رسم ولهذا ايضا المرتفع الاكتفاء في التعريف بذكر الجوهر مع بعدها وقسمتهما ايضا لتمام الحد وقد يقع ذكر القسمة في الجهات الثلث والقبول للابعاد الثلثة في التعريف ليكون احترازا عن السطوح والخطوط الجوهرية منفصلة كانت في ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بها او المجوزين لها وقوله وربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها لفظ كلها فيه منصوب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام اي ربما لزم شيء من هذه الامور العرضية كالمحاور والسطوح للافلاك وربما لزم شيء منها كل الاجسام كالنهاية السطحية اذ ما من جسم الا وله سطح ما للزوم التناهي بالبرهان وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شيء منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات بحيث اما ان لا يلزمها شيء من هذه الابعاد والنهايات او يلزمها دون بعض فان اريد بلزوم شيء من الابعاد لنهايات لزوم تشخصه فلا لزوم اصلا لشيء في بعض الاجسام كالعناصر مثلا وان اريد بلزومه ما هو اعم من لزوم تشخصه او جنسه فالسطح معنا الجنسي لازم للبعض **قوله** ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه النهايات والابعاد كلها بشخصها وربما بطلت نوعها ايضا كما اذا بدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شيء منها اصلا الا السطح المطلق الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالتشخص فيثبت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها اذ لو كان شيء منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بالتشخص عند زوال ذلك الشيء المشخص وكيف يزول المتنوعة كالسطح فان السطح المستوي مخالف بالنوع للسطح الغير المستوي واما المقدار التعليمي الجنسي فهو كون الجسم بحيث يمسح بكذا وكذا فانه وان اشتبه على كثير من الناس فبدل لتبدل الاشكال الشمعة بل زعموا انه باق في الحالين واحد بالعدد حيث راوا ان ممسوحها في الحالين اي مجموع اجزاء مقدارها بعضها في بعض شيء واحد وذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعة مبهمة جنسية والمتشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا يمكن تعقلها ولا فرض وجودها الا بشيء من هذه الحدود المقادير والمتصلات الكمية الاتصالية **قوله** فان اتفق ان كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة اشارة الى سؤال يرد على استدلاله على عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من ان ذلك لا يجري في هذا الاستدلال في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شيء منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة بعينها فقوله واحدة صفة للابعاد اذ الكثرة قد توصف ايضا بالوحدة والكثرة كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد في العالم الاجسام الا وفيه تلك الابعاد بل مما تقتضي في الفلك تلك الابعاد وطبيعة اخرى كالية محصلة لنوعية الفلك هي كالاول للفلك بما هو فلك حافظة لكمالاته الثانية وايضا لما انتشت عرضيتها للجسم الطبيعي في موضع كالشمعة ثبت في الجميع فان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في التقوم لشيء وعدمه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتاخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا يكون موجودة ايضا بالقوة فان الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شيء منهما الا بما له فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط والمقادير وعلى الصورة المحصلة لماهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية

ايضا

الجوهر فهو هذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدير ذلك الوجود بمسافة الجسم الواحد
الشخصي بهذا المعنى وحدة الشخصية كلها شئ واحد كما سيظهر لك من كلامه **قوله** فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال
القابل لما قلناه من فرض الابعاد الثلاثة لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن على توارده على الجسم مع بقائه بشخصه فاذن كلها
من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتامل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتاخرة وجودها عن وجوده لا بد
ان يكون امرا متصلا او الا لم يكن من شانه قبول هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانها في نفسها او امتناع قبولها لها الا
المتصل اذ الحال في المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كذلك ولا ايضا امرا لا متصل ولا منفصل لتاخر وجود هذه الاشيا
عن موضوعها والمبهم مما لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التي من
باب الاعراض جوهرا متصلا في نفسه بمعنى اخر لا بمعنى الذي شئ عرضية والا كان الكلام عايدا في الاتصال من انه كيف يكون حالا في
موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهري متصل في ذاته متهيئا لعرض الابعاد والمقادير
المتواردة عليه فان قلت فما تقول في اتصاف الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها في ذاتها من الاتصال ومقابله فكيف حل
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كان الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضية متاخرة الوجود عنها او كانت الهيولى في ذاتها
متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او الجوهر الفرد لكان هذا الاشكال واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كذلك فانها في ذاتها امر
مبهم الوجود انما يتحصل ويتقوم في الخارج باحدى الصور المفيدة لها الوجود والنوع وليس لها في نفس الامر مرتبة في الوجود قبل
الصور انما ذلك بحسب الاعتبار العقلي كحال الكلي الطبيعي بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلي كالانسان ليس له في ذاته تعين زيد او عمرو او
غيرهما ولا متعين بما ينافي هذه التعينات ولاجل ذلك يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة
في الوجود على وجود هذه التعينات الشخصية لما صح قبوله شيئا منها هكذا تحقيق هذا المقام فانه من مزال الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان
الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله بالحقيقة صورة هذه الاتصال الجوهري اراد المتصل بذاته الممتد في
حد نفسه من دون قيام صفة الاتصال والامتداد به بمعنى انه متصل وممتد بنفس وجوده فهو متصل باعتبار واتصال باعتبار
اخر اما كونه متصلا فانه شئ ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره او بنفسه واما كونه اتصالا فلان متصليته ليست بامر زائد عليه
حتى يلزم التسلسل كما ان اجزاء الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها فكل منها متقدم ومتقدم او متاخر ومتاخر باعتبارين وهذا المعنى
كما علمت غير المقدار سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية بخصوصها كما ثبت عرضيتها جميعا في مثال الشكل الشمعة
الواحدة وهي من مقولة الكم والجسم الذي هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين الشخصي من حيث له هذه
الصورة الاتصالية الجوهرية لا يختلف فيه امر في شئ من الاحوال العارضة للكم بما هو كم او المقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر
والمساواة والمعدودية والعادية والتشارك او التباين او الصم او الجذرية او المكعبية او غيرها للعروض عوارض الكم المتصل او المنفصل ولا يوصف
انه مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروبه في نفسه او مكعبه او مشاركه او مباينه
او مباينه وانما الشئ من هذه الاشياء من حيث هو ذو حد واجزاء بعدة جزء منه وانما قيل بحيث يكون عادا لذلك
الجسم ليخرج الاجزاء المفروضة في المتصل بالمعنى الجوهري فانه ايضا قابل للانقسام والتجزي لكن على الوجه الكلي العقلي لا بحيث جزء منه
بخصوصه يقع عادا له لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اي كون الجسم بحيث يكون مقدارا وبحيث يكون له اجزاء عاد غير اعتبار الجسمية
التي هي من باب الجوهر وكون الجوهر هو بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد **قوله** هذه الاشياء قد شرحنا لك بوجه ابسط يحتاج ان
تستعين باشارة الى ما ذكره في الفصل الذي في ابتداء القول في الكمية من المقالة الثانية من الفن الثاني في احوال المقولات من المنطق
هو قوله والجسم الواحد قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بسبب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة اي شكل شكلتها يحفظ
عليها ان يكون بحيث يصح فرض ابعاد ثلاثة مطلقة فيها على الصورة المذكورة ولا يختلف فيها ذلك ويختلف مع كل شكل ما يتحدد ويتعين
فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل وبالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع شكل كرة كان فرضها الستة ابعادا محدودة
هي غير المحدودات المتعينة التي يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وكذلك الكمية والماء يحفظ جوهره ما يزيد حجما عند التحلل فيكون

قد تدت

قد ثبت لجوهريته النوعية فضلا عن الجسمية الجنسية وتغير مقداره الجسمي وليس لقائل ان يقول ان الجسم الكري اذا تكعب فان ابعاده تتغير
اذ هو مساو لما كان اولا في المساحة لانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل ويقال لما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الا
الاشكال الا مساواة لها بالحقيقة بل بمعنى ما يقال فيها ان ذلك انها في القوة المساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى
الاول لا يتقدر بشيء البتة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدر او مخالفا له اصغر منه والمساوي للمقدر لا ينفك بالمساواة ما يجانس
المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير مخالف لجميع ما يجانس مقدره بل لا بد من ان يكون مخالفا لبعض ما
يجانس مقدره وكذلك ليقدر فلا يتقدر بهذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما ان يكون مقدرا ومقدرا وانما يقع تقدير الاجسام
بذلك المعنى الاخر فذلك هو الكمية وان كان ما يقع فيه المساواة والتفاوت والتقدير غير المعنى الذي به يصير الجسم جسما فليست
الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية بل الجسمية التي هي الكمية التي هي عرض جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا اليه وان كانت غير
من الصورة الجسمية وملزومة اياها وكذلك ايضا ستجد اشياء تشبه الكمية وليست بكمية والسطح ايضا له صورة غير الكمية
التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان يفرض فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض
ثلثة ابعاد وكذلك هذه الصورة ليست بخارجة عن العرضية وعن الحاجة الى الموضوع ايضا واما كمية قطره فنظير كمية الجسم ولكن هي
كمية ثابتة فيه لا يتبدل الا كما في الجسم ليس انما كان للسطح صورة يلزمها او يقومها الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فانا قلنا ان كل
صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض فهو جوهر بل ذلك في صورة الجسم وحده فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية فهو يلزمه الجسمية
التي هي الصورة ضرورة لما يلزم الجسم من التحدد فيكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت عنها الكمية ماخوذة في الذهن
سمي المجرد جسما تعليميا اي مهذه المعاني حوما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعينه ما هو
الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى الاستعانة بها في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي **قوله** وطلبة انما يكون الجسم
الواحد يتخلخل ويتكاثف اه يعني ولكون وجود الجسم الواحد الجوهري غير وجوده بما هو متقدر او ممتد جسمي وجد الواحد المعين
كالماء مثلا يتخلخل اي يزيد مقداره جسمية شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اي ينقص مقداره جسمية على التدريج مع بقاء
جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير احتلال ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع الحركات الواقعة في مقولة واعلم ان الذين ينكرون
للجسم معنى اخر غير المقدار ولا للمتصل الحقيقي معنى اخر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حد مشترك يكون نهاية
جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون بانقسام الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان
المشاهدة حاكمة بوقوعها كما ان عند امتصاص ماء القارورة وانشقاق القماقم الصياح الواقعة في النار وانكسار الاواني
في البرد الشديد ولهم في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف واستند علمت وجود المتصل
بالمعنى الاخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا
الجسم التعليمي او تريد بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى كونه عين الجسم
الطبيعي كما زعم اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية من حيث تعينها المقداري فالجوهر الجسماني من حيث كونه
قابلا لفرض الابعاد مطلقا جسم من حيث انه محدود ومقدر متعين نوعا ما هو جسم تعليمي فههنا ممتد واحد في الجهات عرض له
التعين في المقدار وذات المتعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث تعينه هو الجسم التعليمي والمغايرة بينهما بحسب التحليل الذهني
لا في الوجود وفيه انه يلزم حصول نوع من انواع مقولة الكم اما انضماما او مركبا من جوهر وعرض فانهما انه يتقدر متصل في ذاته
لا بالاتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة الحدود وسواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او
في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي بهذا المعنى عارض في ذات الجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه زيادة
ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في ذاته فالحمل العارض في المعنى الثاني بتمامه عارض
بخلاف العارض في المعنى الاول ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بكلا المعنيين حيث اتى بلفظ التسمية في كونه عارضا او
ثانيها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وكما يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد الجهات

من غير اشتراط ان يكون معا جزا او لجزا ان لا يكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره فيكون خطا وهذا كما ترى وعلى اى الوجوه فالسطح نهايته
والخط نهاية نهايته وهذا كما ان الجسم التعليمي ينتهي بالسطح والسطح ينتهي بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهي الجسم الطبيعي
بالسطح والسطح ينتهي بالخط وليس شيء من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من السطح والجسم والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر
وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض لان السطح باحد الاعتبارين عرض في جوهر وبالاعتبار الاخر عرض في
عرض هو الجسم التعليمي والخط باحد الاعتبارين عرض في عرض في جوهر وبالاخر عرض في عرض في عرض وقد علمت الفرق بين معنى السطح في العبارة
المنقولة عن قاطيغورياس وسيأتي ايضا ايضاح ذلك في مباحث الكم في هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم
الطبيعي والاتصال المنسوب الى المقادير ما سيأتي واقعا الامر ايضا في المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هنالك من معاني المتصل فيكون
سببا لمزيد الاستبصار حيث قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له على ان يوجد كثيرا على ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط في معاني المتصل
المتصل منه ما هو فصل الكم او الكمية ومنه ما عرض يلحق الاعظام من حيث هي اعظام ومنه ما هو عرض يلحقها من حيث طبيعتها واما الذي هو
فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج الى قياسه بمقدار غيره وذلك لان حده انه الذي يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع
بينها حد مشترك هو نهاية لجزئيهما او باعتبار اخر نهاية لاحدهما اعنى ما يحصل في التخيل او الاشارة اقرب منك فكانه اول وبداية للاخر
فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا المعنى هو معنى المتصل
الذي ينقسم اليه الكم والى المنفصل ويعم معنيي المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل بهما لا المتصل في نفسه بل المتصل
بغيره فيقال المتصل لما يوجد فيه طرف ونهاية واحدة بالفعل هي بعينها طرف لما قيل انه متصل به حتى لو كانتا نهايتين اثنتين لكان ذلك
الاتصال مماسة مثل الخط الذي يتصل بخط على زاوية تحدثها بانقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذي صار لجزاين لعرضيين [illegible]
واما الاتصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل في حركته فان الجسم كانت حاله عند جسم لو انه اذا انتقل ونقل عن موضعه فانه
لا يلزمه الطرف الذي يليه من الاخر حتى يصير الاخر معه حيث صار فانه يقال انه متصل به والاتصال الحقيقي بحسب هذا الوضع هو
الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الذي على سبيل الاضافة وكثيرا ما ينقل اسم المعنى عن اسم شيء اخر فيصير بحسب صناعة الحق
بذلك الاسم انتهى ما ذكره ملخصا وهذه المعاني كلها غير معنى المتصل المذكور في موضع اخر الذي يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل
لفرض الابعاد على الوجه المذكور **قوله** فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم اه هذا شروع في اثبات ان للجسم جزءا غير جسم يسمى
عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوها بانها جوهر قابل للصورة هذا غير صحيح لان النفس ايضا جوهر قابل للصور ولصدقها على
اجسام قابلة لصور اخرى وقيل انها جوهر قابل للصورة الجسمية ونحو ذلك ان من الصور المادية ما ليست بحسية كصورة الافلاك والاولى
ان يذكر بدل الحسية الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذي يصح عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية
وهذا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم في جميع هذه التعاريف بين اجزاء هيولى الصورة بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض
والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال في تعريف الهيولى انها الجوهر المستعد بذاته لا بصورة فيه
والاستعداد الذي بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشأها واما جعل كون القوة الاستعدادية فصلا للهيولى
لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هي كالمعنى الجنسي بعض حقيقته لا حقيقة تامة له وانما تمامها في الوجود
بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل
والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى تشخصها متحدة بأية صورة طرأت فانها اذا قطع شيء واحد منها فهو الجسم بالمعنى
الذي يكون جنسا وبالفصل وهو النامي ولكن لا يزول جسمها الذي هو بمادة [illegible] الثانية التي هي مطابق فصله النامي
فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان تتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينها لضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص فانه
لا يمكن ان تتوارد عليه فصول مختلفة وهو بعينه الا الجنس الذي ما وراء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه بعينه لضعف وجوده [illegible]
تحصلها بالوجود الحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندرج فيه النقص والحاجة الى التمام ليستتم جهة الفعلية والكمال لا فعلية
القوة وكمال النقص وهذا امتياز عن الاشد الجوهري كعدم [illegible] جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من سار هذه الاجسام

الطبعه

الطبيعية سيما التي يحيا لها ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يكفي في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صافيا ما بين ادلا حاجة
ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس باتصالها وطروّ القسمة عليها محالة واحدة في نفسها حتى يلزم انفصال المتصل واحدًا بل
نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة هي في حد ذاتها متصلات في نفسها
لكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الانفصال على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد
في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية **قوله** وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم
ديمقراطيس الى ان مبادئ هذه الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط
صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والعرضية فقط وبهذا ذهبوا الى تسميتها اجساما ويمتاز هذا
المذهب عن مذهب القائلين بالاجزاء الذي لا يتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول
بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل انها مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء
ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ
في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتأخرين في بطلان هذا المذهب ان تلك
الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز
على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان المقدم وهو ليس بشيء
اما اولا فلان مساعدة تسليم الخصم انها متساوية الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويها بالطبع
موقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة ومبادي الغير المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام
المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها لم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة وان كان من الكل
والمجموع العدد الحاصل من انضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجسم فليس لنا طبيعة متأصلة
لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها متساوية لغيرها او مخالفة له في الطبيعة وكان من اخذ هذا الحكم من قول الشيخ في الاشارات ان القسمة
بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية يساوي طباع واحد من الاجزاء طباع الكل الخارج المساوي له ولم يدر ان المراد به القسمة الواردة
على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام والافلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم
ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اي القول بتركب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال
او متفقتها وسواء كانت متفقة الطبع او مختلفة في الطبيعيات السماء بالبيانات الطبيعية اي من جهة الحركة والتخلخل والتكاثف
ونفي الخلاء وما اشبهها سيما الذي هو اسهل نقضا واسرع ابطالا وهو مذهب القائل بانها مختلفة الاشكال لاستلزامها وجود
الخلاء واما هنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا او اعسر
دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كامل لابطال الجميع على نمط فلسفي واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك قال فان مال الى ان طبايعها وان اشكالها
متشاكلة اي هذا مذكور ان القائل بوجود هذه الاجسام الصغار لا يخلو اما ان يجعلها بحيث لا تنقسم اصلا او تنقسم في الوهم دون الخارج فعلى
الاول يرجع وجودها الى وجود الجوهر الفرد ولم يكن اجساما ولا مما يتالف منه تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادي لاجسام فعلى
وعلى الثاني وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون حال القسمين الوهميين في انهما لا يفترقان والجسمين المنفصلين في انهما لا يتصلان امرا
طبيعيا جوهريا لهذه الاجسام بما هي اجسام او بسبب خارج عن الطبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب مما يتقوم
من الطبيعة الجوهرية نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او سببا غير مقوم فعلى الاول يلزم تعدد الاجسام وكون الاجسام
كلها متصرفة في ذلك كثرة وانفصال وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني كان جائزا من حيث الطبيعة الجسمية المقومة اتصال المنفصلين وانفصال
المتصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي لذا المانع عن الانقسام خارج عن طباعها الجسمية والمشتركة
وهذا القدر يكفي في تحديد الاجسام التي لا ينقسم في ذاتها وان لم تنقسم لمانع خارج سواء كان لازما او غير لازم فكما يفسد بحسب
وعدم انقسام الجوهر في الجسم انما هو بسبب المانع ... على الاول عن الثاني وهو كونها السبب المانع عن الافتراق او عن الالتحام او الالتصاق ... الاتحاد ...

الاجزاء سواء كان داخلا في طبيعة كل منها او خارجا بان يكون نسبته اليها نسبة الفصل الى النوع ونسبة الصورة الى المركب وتقويما داخلا في وجوده
فقط فيكون نسبته اليها نسبة الصورة الى المادة يلزم اولا ان لا يخرج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام الديمقراطيسية متخالفة الجواهر
وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة الطبائع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة وهي طبيعة
واحدة نوعية في ذاتها وان كانت باعتبار لحوقها للاجسام المختلفة الطبائع ويجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من حيث جسميتها
المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية
داخلة فيها وهذا انما لا يمنع من كون الجسمية بما هي جسمية يقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان طبيعة
خاصة غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الافتقار اليه اثباتا مما نحن بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هي
تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها الانقسام بل لها في طباعها ان يقبل الفصل بعد الوصل والوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان هذه الاجسام
غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتئام والالتئام عن الافتراق بقي فيها احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين
مخالفة لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق والاتصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب امر مقوم او غير
مقوم لا احتمال لكون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك
ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا قابلا للابعاد ثم لو فرض كذلك فلا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس
اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم يكن قابلة للانقسام وكان
ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة كان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها
منقسما لا محالة والبرهان متوقف على كون الجسمية طبيعة نوعية محصلة ليس كاجناس البسائط الخارجية كاللون الذي لا تحصل له خارجا
الا في ضمن السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو انه مبنى هذا الاستدلال هو
ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة في فرد واحد فحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على
استعمال لفظ مشترك بين المعنيين في الموضعين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار والاجزاء الوهمية ليس الا الانفصال
لا حلقيا وايضا الافطريا وما يقاس عليهما من تجويز التئام الاجسام وانفكاك الاجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ القسمة في الاولين
بمعنى الانفصال المجامع للفعلية والوجود في الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى طرد حكم الطبيعة
الواحدة في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام بدل الانفصال في اول
الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الاولى وايضا لفظ الانقسام في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس
بمعنى واحد فان الاول عبارة عن ضم قيود متخالفة الى الطبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي والثاني عبارة
عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاني يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما قبولها للاخر الا ترى ان الانسانية قابلة للانقسام الى افرادها
وليس فرد منها قابلا لان ينقسم الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابل للانقسام الى الافراد وليس موجود واحد شخصي يمكن
ان يصير وجودين فالاولى ان يتمسك في ابطال هذا الرأي بوجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كل من
هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة واحدة يكون كري الشكل فيحصل منها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام
مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منها متصل واحد هذا وايضا اجزاؤها ممتدة اعتبارية الى الانفكاك والرجوع الى
احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الخلاء **قوله** فنقول اولا فلم تقتضي ان الجسمية من حيث هي جسمية ليست
غير قابلة للانقسام فهي كل انواع الجسمية ان يقبل الانقسام او يريد انسانا للهيولى فاعادا ولا ذكر المقدم المحققة عند ما البرهان المذكور وهو
ان كل جسم من حيث جسميته جوهر متصل قابل للفرض الابعاد في طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال للصفة الصفة الذاتية
الاولية اللازمة وهو اعم من الطبيعة لانها قد تختص بما يبدأ منه الحركة والسكون فيما هو كائن فيه اولا وبالذات لا بالعرض عن غير ارادة
فادخل فيه الاشياء كلها الذاتية ليس الا الطبيعة النوعية للاجسام **قوله** فان قيل ... ان صورة الجسم والابعاد هي
الاتصال ... كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والاتصال ... صورة كل جسم واتحاده ...

لا بانفسها بل في شيء اخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما نفس الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل
ماهو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى الذي هو فصل للجوهر فانك قد عرفت ان الاتصال بالمعنى الذي هو
ليس من مقولة المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء في حدود مشتركة وثانيهما كون الشيء بحيث يقبل
الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة على الصورة الجسمية كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت تلك
الابعاد انقساماتها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال ومقابله كما هو ظاهر الامر كما يظهر من تشكلات الشمعة واذا اطلق عليه الاتصال بالمعنى
الاخر الجوهري كانت متصلة بذاتها لا لامر عارض وليست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابله لان الشيء لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل
نفسه وعلى اي الوجهين ليست الابعاد والكمية مما يعرض له الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافي ووصف المعنى الحقيقي لانه ان كان المراد
الاتصال الجوهري فكيف يعرض الجوهر للعرض وان كان المراد الاتصال الكمي فكيف يعرض الكم لنفسه ولمقابله وان اطلق الانفصال اسم لنفس
الكميات الانفصالية لا للامور التي معروضة للانفصال لان تلك الامور هي ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وتحقيق البحث هذه المعاني في
المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته باي المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه وقد عرض له الانفصال لان الشيء لا يمكن ان
يقبل نفسه فكل متصل بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان اخران وكذا اذا حدث اتصال
بين جسمين اعني الاتصال بالمعنى الحقيقي الذي هو اما فصل الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذي هو من باب الاضافة كما يفهم الشيخ في التعليقات
وقد نقلناه فيما مر فقد حدث متصل اخر وبطل الاخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين اللذين كانا قبل الاتصال كما سيأتي
بما يخص به هويته ولا وحدته لانه بطل بالكلية بل لا بد ان يبقى منه شيء مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان ماء
الجرة اذا صار في انائين لم يعدم بالكلية بمجرد الانفصال وكذا نعلم ان ماء في الانائين اذا عاد الى الجرة لم يعدما بالاتصال فاذن قد ثبت
ان في الاجسام شيئا غير الاتصال وغير المتصل بذاته هو موضوع للاتصال الجوهري ومقابله من الانفصال وكذا لما يعرض الاتصال الجوهري
من المقادير المحدودة وذلك الشيء لا محالة جوهر لتوارد الاحوال عليه مع بقائه بحاله ولكونه محلا للجوهر المتصل بذاته ولا بد ان لا يكون
امرا متعينا بالاتصال ولا بلا اتصال ولا بعدم الانقسام والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشيء من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء
المجردة والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارض فانه لو كان في ذاته موصوفا بصفات المفارقات فاستحال ان يعرضه
الجسم ولو كان له صفات الاجسام كان في ذاته جسما فكيف يقبل الجسم والشيء لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشيء من الصفات المعينة
الا مطلق الوجود الجوهرية وهو المراد بالهيولى وانما قال انه موضوع مع ان الهيولى مادة للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية
لانها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب
المطارحات على هذه الحجة اولا بانها مبنية على الاتصال ونحن لا نسلم في الجسم الا الاتصال الذي هو من عوارض الكم وما قيل ان
في الشمعة يتبدل الابعاد والاتصال الواحد فيها باق بعينه ممنوع اذ الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة اجتمعت فيها اجزاء كانت
متفرقة والمستديرة اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل التبدل فاتصال و
امتدادات بعينه ثم والوجه الثاني هو ان الاتصال الوارد في الحجة هو ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم
بالاتصال مثله والذي يقبله هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذه الاتصالات المتجددة اعراضا فانها تحدث وتبطل والهيئة الجسمية
والنوعية لا تتبدل ولا تسعى في قوامها عندها فان كان وراء هذه الاتصال اتصال اخر فلقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يمكنكم ان
يقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان الذي يبطل الانفصال هو العارض لا الجوهري وان كان الجوهري يبطل بالانفصال فما
كانت الحقيقة الجسمية تبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعنى به ما لا يمكن ان يعقل الا بين شيئين وهو الذي يقابله
الانفصال فلا يصلح ان يكون جزءا لامر جوهري واما ان يعنى به ما لا يتوقف على ان يكون بين اثنين ويكون اصطلاحا غير ما بينهما الكلام فهو
الامتداد وقد صرح الشارحون ان هذا الاتصال امتداد جوهري ويذكرونه في موضع الاتصال الذي هو صورة الامتداد الجرمي فنقول فاذن
ان الامتداد القابل للانفصال هو نفس الجسم فهو القابل للاتصال ولا الانفصال والوجه الرابع هو انكم اتيتم في الحكم بما عارضنا وهو
الابعاد الثلاثة والامتداد الجوهري هو الصورة الجرمية والامتدادات من حيث هي هي لا يختلف ولو اقتضى شيء من الجوهرية تكاثر الجسم وهل يكثر

والوجه الخامس ان الامتداد الذي هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان فلا يتقوم به
الجسم لان الامر العيني لا يتقوم بالامر الذهني وان كان واقعا في الاعيان فهو امتداد حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال
ثم اذا كان فيها امتدادان بالضرورة هو متناهيان ولكل واحدة منهما مقدار اذ لا يصح تصور ان يكون امتداد بالفعل وليس له مقدار واحدهما
جوهري والاخر عرضي فهل هما يتساويان او يتفاضل احدهما فان فضل احدهما ففي مادة واحدة امتدادان احدهما اصغر والاخر اكبر فان
تقدرت المادة باحدهما يفضل الثاني على المادة فيكون بعضه لا في مادة وهو محال واذا كان الامتدادان الجوهري والعرضي متساويين
في جميع الجسم ولا امتياز بينهما فهما واحد من جهة الامتدادية وخصوص المقدار والمحل اقول في الجواب اما عما ذكره اولا فلانه لا شبهة في ان
للجسم سوى الاتصال النسبي الذي من باب الاضافة تركا معتبرا للذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض المتكمم الطبيعي
اتصالا بمعنى اخر وهو الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض والجوهر ليست الا اتصالات
ومتصلة حقيقة لكن المستدل اتى لعرض والباقي جوهر وقد برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمي لا يمكن ان يكون امرا معرى في ذاته
عن الاتصال مطلقا كما في الهيولى بل هو مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها الوجودي انما يكون بشيء
من الصورة الاتصالية ولا وجود لها في ذاتها على الاستقلال واما عن ما ذكره ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات الشخصية بانها
يحدث ويبطل والهيئة الجسمية النوعية باقية لا يتبدل مغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية
الشيء هو تبدله مع بقاء الموصوف بتشخصه لا بماهيته فنوعيته وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها يحدث
ويبطل والماهية الانسانية باقية لا يتغير في جواب ما هو واما قوله ان الذي يبطل بالانفصال هو العارض لا الجوهري فجوابه كما ان للاتصال
معنيان اضافي وحقيقي كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافي بازاء الاضافي وهو معنى الحكاية المصدري اي الانقطاع بين شيئين
ونحوه والثاني حدوث اتصالين والتقابل حاصل بين الاتصال والانفصال باي معنى اخذا فالانفصال سواء كان معناه عدم
الاتصال عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل الاتصال واطلاق ضد الشيء على المعنى الوجودي الذي لا يجامع معه في القابل ليس ببعيد
وان كان الجوهر لا ضد له على الاصطلاح الجديد ثم انك قد علمت ان هذه المعاني للاتصال متقاربة يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ
في العبارة المنقولة من قاطيغورياس فالاتصال الحقيقي الكمي للجسم اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث مقابل كل منهما وقوله
ان كان الجوهري يبطل بالانفصال لما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال وهو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية لا الطبيعة
وجسميته ولا ينافي ذلك بقاء الطبيعة التي في ضمن نوع واما عما ذكره ثالثا فمحصل ما ذكره في الوجه الثاني من كيفية التقابل بين الاتصال والانفصال
وتبديل لفظ الاتصال بالامتداد فما لا يضرنا وقد علمت ان الاتصال باي معنى كان يكون الانفصال بمعنى ما يقابله باحد الوجهين واما عما
ذكره رابعا فانا لا نتم ان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قد مر ان ههنا كما في الاتصال الحقيقي اشتراكا لفظيا يطلق تارة على المعنى
الجوهري وتارة على المعنى المقداري وليس في الجسم امتدادان في الجهات الثلث بل معنى ممتدية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقادير
والابعاد والكمية وموضوعا لها وهذه القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن لغير الممتد بنفسه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس
فان الامتداد الجوهري غير واقع في الاعيان ليس كما زعمه اكثر الناس ان الفرق بينه وبين المقدار الذهني والجسم التعليمي مجرد الابهام والتعيين
حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليميات كالافراد لها نعم له في مرتبة ذاته الوجودية ابهام مقداري وتعين جوهري فقوله
فيحصل في المادة الواحدة امتدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليس بمحال وجودهما وقوله فهما متناهيان
ومتساويان واحدهما يفضل على الاخر قلنا الامتداد الجوهري ليس في نفسه متناهيا ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو
للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم وهو في نفسه ليس بكم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات
لاجل ما يستلزمه من المقدار فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا في جهة من الجهات بتبعية المقدار ولا بعد
في كون شيء تابعا لشيء اخر في اصل الوجود ويكون ذلك الشيء تابعا له في صفات اخر ذاتية له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم متهيئا لقبول
الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون تابعا حين وجود احدهما كما في الاسباب المعدة وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما وصفه من ان اتصالا جوهريا مصححا للابعاد التي ما صحت الابعاد المقدارية ولا الانفصال على تقدير

وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي الاتصال الجوهري الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فظهر ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما زعمتم بل هو مصحح لقبوله القائل ان الاتصال الجوهري قابل للاتصال العرضي والانفصال ولا حاجة الى حامل وبطلت حجتكم فلا محيص لكم عنه لما جعلتموه جزءا قابلا لهما باقيا معهما لانا نقول كثيرا ما يكون الشيء علة لما لا يجامع معه ولا يلزم ان يكون كل ما اشترط وجوده بوجود شيء آخر ان يبقى معه فان النطفة لو لم يكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد الاتصال الجوهري لم يحدث الانفصال واذا حدث الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك بين معنيين احدهما الاجتماع مع المقبول كما يقال النطفة قابلة للحيوان والاجزاء تجامع مشتركة بينة كما يقال الانسان قابل للعلم وكذا تكون الشيء من شيء امر مشترك بين معنيين كما سيجيء في المقالة الثامنة احدهما ان المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاجزاء تكون باقيا على حدودها فالجسم بجزئيه قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول وغير قابل بالمعنى الآخر والقابل للحمل هو جزؤه بالمعنى الاول ولا يحدث عنه ولا عن جزئه بالمعنى الثاني وتتمة الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة **قوله** وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي مستعد اي شئت فهو امر بالقوة الخ وهذا مبني على ما ذكره الفلاسفة لاثبات تركب الجسم بما هو جسم من وجود الهيولى الذي يعرضها وهو قريب من البرهان الاول لكن لهم ما خذ او لعلهم بينا ناولت صوغا منه وهو ان الجسم من حيث هو جسم ومن حيث له وجود اتصالي صوري امتدادي امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المقبولة على الرق من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة فيكون لكل جسم بحسب حيثية كونه جسما ومن حيث مجرد جسميته جهتان وهما الفعل والقوة والوجوب والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتين في الواقع موجبتان للتركيب موجبتان للتكثر الخارجي فان الشيء من حيث هو بالقوة شيء آخر لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز تلبسه به ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة ووجود والحاصل ان مرجعها الى الوجود والعدم ولا يكون الشيء الواحد من جهة وجود واحد مصداقا لهاتين الصفتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل بعينه بنفسه من حيث هو بالقوة منفصل ومتحرك او اسود او غير ذلك لكونه جوهرا متصلا بعينه كونه قابلا للاشياء فجوهر هيولاني الاتصالية شيء واستعداده للاشياء شيء آخر ففيه الجوهر المتصل وفيه قوة هذا المتصل لا ان فيه قوة الانفصال لان القوة على الشيء قوة على مقابله وكذا امكان الشيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين المتصل او لازما له لا الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية لم يكن في ذاته قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء بحسبه يكون له القوة ومن شيء آخر بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته وهي المتصل البسيط وهو المتصل والاول مادته ومبدء جنسه البسيط وهو الجوهر فهذا الثاني يسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون محض القوة والفقر الى كل شيء كما سيتضح لك وتلخيص البيان على نظم القياس البرهاني هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ويجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني هو ان القابل للشيء امر بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزيادة التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد لامور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا المستعد لامور كثيرة ولم يمكنا تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك والثاني لا يخلو اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكانت الامكان جوهرا لان القوة قسم من الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما ان يكون حامله الاتصال الجوهري او شيء آخر والاول باطل والا لم يصح ان يبطل عند حدوث ما يقوى عليه ووجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع المقبول فهي قائمة بشيء غير الاتصال يقابل الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور غير متناهية وهو الهيولى وهو ما اثبات الاولى انه قولكم ان الجسم او الاتصال من حيث هو جسم ليس فيه قوة على امر ثم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة والقوة موجودة فيه ليس اذا كانت القوة قائمة بشيء لزم ان يكون هي هو وان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا كان هذا

رجوعاً الى الحجة السابقة فنقول ان قلتم انه اذا كانت القوة قائمة بالاتصال وهو شيء متصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معاً وهو محال قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلاً واما اذا كان شيء واحد بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء آخر
غيره فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء آخر عنه ولا
منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه والغلط ههنا من اهمال الحيثيات فان قيل استحالة منشأ الاتصاف بشيء موضع الحامل له
فلا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة والامكان هو بعينه منشأ القوة والامكان والجواب ان كل صفة واقعية سواء كانت لها صورة
وجودية ولابد لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لحملها وذلك المنشأ والمنتزع منه يجب ان يكون في مرتبة ذاته
موصوفاً بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيراً من الاشياء تحمل في ذواتها اعدام اشياء كثيرة فان قيل لمثلاً في ذاته
بحيث تسلب عنه التجرد والملكية وغيرهما فلابد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيداً لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن
تعقلها من غير تعقل سلب شيء من الاشياء فيه ففيه لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء و
ليست الجسمية بعينها بعينها سلب السواد والحركة وغيرهما والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه
الموجودات وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من الامرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورة ذاته والآخر ما به هو امر بالقوة
وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا ان فرقاً بين العدم المحض وبين العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل
والسكون ونظائره مما له مصداق في الخارج فهذه الاعدام مما لابد فيها من قابل يلزم بحسبها تركيب الموضوعات من مادة وصورة وهي
التي من شأن موضوعاتها ان تخرج من القوة الى الفعل واما سائر الاعدام الذهنية التي ليست لها منشأ انتزاع وتخصص فلا توجب
شيء منها التركيب الخارجي بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبسائط الحقة مختصة بواجب الوجود لانه محض الوجود بلا شوب
عدم فهو كل الوجود وكله الوجود البحث الثاني ان اصل الحجة منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة انسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها
جوهر صوري لها قوة قبول الكمالات والعقليات وسنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل
لا يكون بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلاً امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية
لها قوة امر فينتج بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شيء مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادية الحدوث ومجردة البقاء اذا كملت واتصلت
بالعقل فحيثية كونها بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى مبدئها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق
لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فمنشأ الحيثيتين شيئان متخالفان احدهما المبدأ العقلي والآخر الجوهر البدني والحق ان جميع جهات
الفعلية يرجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة يرجع الى الهيولى الاولى ومنبعها الامكان الذاتي كما سيعلم وهي منبع الشرور
والآفات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة الى الهيولى البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها تنفعل عما تحتها او تقبل الوجود
عما فوقها فلابد ان تكون مركبة في الخارج عن امرين باحدهما تفعل وبالآخر تنفعل والجواب ان القبول ههنا ليس مقابل الفعل فان الذي
يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل وفاعلية العقول بنفس وجوداتها الفائضة عليها من المبدأ الاعلى
عن استعداد فالمغالطة ههنا باشتراك الاسم البحث الرابع النقض بوجود الهيولى في نفسها وهو الذي ذكره الشيخ قال وللسائل
ان يسأل فيقول فالهيولى ايضاً مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل ويمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة
على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى فيه قوة قبول الاشياء ينتج بعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون نقضاً تفصيلياً وهو انا
لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى ويمكن ان يكون نقضاً اجمالياً وهو الظاهر من كلام الشيخ يعني
ان مقدماتكم لو صحت لوجب ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والتالي باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم فلان الهيولى بسيطة
والا لنقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او الانتهاء الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضاً في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالآخر بالقوة فيكون

مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في ذاتها جوهرا انما يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل
من جملة الاشياء الموجودة بل انما يوجب ان يكون بعض الموجود بالفعل بوفر طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى
او مستعدة ليس يريد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه شيئا
حاصلا وكذا بين كون الشيء مستعدا الان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك النوع والهيولى ليست الا مستعدة لان تكون
شيئا من الاشياء الخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان احدهما ثبوتي عند ذكره والاخر
سلبي اما الذي هو ثبوتي فهو انها امر عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان ما لم يتعين والعام بما
هو عام لكن لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى العام ما لم ينضم اليه صورة يحصله وفصل
يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها به تتميز نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما
يجري مجراه امر عدمي الا انه لا بد ان يتقوم بامر به يتحقق الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي تتقوم بها الهيولى واما نفس الهيولى
باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعداد صرفا والوجه الثاني ان اختلاف الحيثيتين قد يكون موجبا للتركيب الخارجي
وهو عندما كانت الحيثيتان غير مجتمعتين في الوجود الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتاخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني
فقط وهو عندما كانت الحيثيتان مجتمعتين في الوجود كالماهية والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول ان الجوهرية والاستعداد
مع قطع النظر عن كون شيء منهما عدميا او لا نسبتهما الى الهيولى كنسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة
الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان فصل الشيء بالحقيقة معنى وجودي محصل للجنس نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة
الحاصلة في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا لمعنى الهيولى وحدها الذي هو
قولنا جوهر مستعد **قوله** ممتد بان من هذا ان الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية
في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز ان يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان الصورة الجسمية من حيث هي صورة
جسمية مفتقرة الى المادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني لاثبات الهيولى مستقل بالدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية
الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء و
اقلها الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة وجوهر صوري واما المنهج الاول وهو
برهان الاتصال والانفصال فهو او لا جار في هذه الاجسام التي قلنا انه محتاج الى التعميم بمقدمة متاخرة هي كون الجسم بما هو
جسم طبيعة نوعية محصلة لا يختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة صورة
الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب يخرج من الحجة الثانية لكنا نريد ان نستعمل في اثبات الحجة الاولى في تتمتها فيما بعد فنقول ان
الطبيعة الجسمية لا تختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال
وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة
نوعية بسيطة ليس يجوز ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول ذاتية تحصلها نوعا بسيطا يتم بها حقيقتها جسميتها
نعم يمكن ان تحتاج الى فصول يحمل عليها او يجعلها نوعا كاملا لا لايجاد معناه ووجوده عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير
حيوانا او فلكا او شجرا او نوعا اخر وتلك الفصول لا محالة ماخوذة من صورة مقارنة ايضا للمادة ولا يكون حكمها حكم الفصول
الحقيقية التي وجودها مضمنة في وجود الجنس التي لا يمكن الجنس في وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا بواحد منها **قوله**
وبيان هذا ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها طبيعة فلكية وتلك لها
ارضية يريد تاملا في بيان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احدهما صغرى وهي ان الجسمية
بما هي جسمية لا تختلف افرادها الا بامور خارجية ولو هي كبرى وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج و
امتياز افراده بعضها عن بعض الى امور داخلية بل مستقلا في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط بل وعاء يحتاج الى اشياء

سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعي متحصل في الوجود بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود
ويختلف بسببها المتحصلات وجودا فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه مبهم متحصل في نفسه
ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او جهتين او في ثلث جهات ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس يمكن ان يصير
المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج ثم ينضم اليه امر يجعله خطا او امر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا تاما ثم ينضم اليه
معنى يجعله عالما او يجعله كاتبا او امر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه نوعا من انواع الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع
بشيء من فصول العدد وحدوده ككونه خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس اذا تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا تاما كانسان اليه حساسا او عقلا مجردا عن سائر الضمائم والمحصلات بل لا تحصل للطبيعة الجنسية في البسائط
كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح والجسم والعدد لمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم
بما هو جسم فانه باعتبار تجريده عن الضمائم والفصول مما له وجود في الخارج فالجسم بهيئته محصلة في العقل والخارج اذا انضاف اليه شيء به
يحصل نوعا اخر كالنبات او هو لا بمجرد صورة كما ليس بان يصير بالاجتماع جسما فقط كما يصير اللون باجتماعه مع احدى الفصول لونا
فقط بل جسما محصلا او شيئا زائدا على الجسمية يعني الجسمية بالمعنى الذي هو به مادة لا بالمعنى الذي هو به جنس للاجسام المتخالفة الحقائق
فان الذي كلامنا فيه ههنا انه محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة
او للانواع المركبة له اعتباران عقليان احدهما بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء اخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا لا
مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين موجودة في الخارج وهي اجناس
المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنس وهي اجناس البسائط التي ليس لها وجود الا بوجود انواعها والفرق بين المادة
والجنس مما قد مضى بيانه في فن البرهان من منطق الشفا وسيأتي ايضا في المقالة الخامسة من هذا الفن والمراد من الجسم الذي فيه الكلام
انه هل هو نوع محصل في الخارج واختلافه بالخارجيات او هو جنس واختلافه بالذاتيات هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة والا
فكل جنس بما هو جنس فوجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه جعل فصوله وان خفي هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انك
قد تحققت فيما سبق لك الفرق بينهما معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع
الى موضع اخر في مثال الجسم والمقدار فان المقدار وما يشبهه لا يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ لا تحصل له
في ذاته مفردة الا ان يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المخالفة فاذا تحصل فصار خطا او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون بعض ما به الانفصال
بعض ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلا ويكون مادة لكثير من الانواع
لانها في نفسها طبيعة متحصلة ليست تفتقر الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن للوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها جوهرا قابلا للفرض
الابعاد او مادة واتصال ولم يمكن للوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه متصلا ذا وضع وليس اذا ضممنا الى الجسمية فصولا او
صورا اخرى كانت بحيث يجعلها في انها جسمية حتى يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها
ولا ايضا اذا تتمم الاتصال الجوهري شيئا كان لا حال ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شأنه ان يقوم مفردا بذاته عن
الضمائم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضياف شيء اليهما لكن بحجج وبراهين يعلم
ان لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كل من الصور التي لها لا زائدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالعلة
والحيوان والشجر والدواب وغيرها **قوله** فليس ان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو ان لا يحصل طبيعته هذا جواب شك
يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى مقوم يوجده فكيف يكون في ذاته امرا محصلا نوعيا فدفعه بان لا منافاة
بين ان يكون الشيء نوعا موجودا في ذاته وبين ان يكون يحتاج الى امور هي غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين الذاتيات
سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات
للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور فالمبدأ الذي من القسم الاول هو الذي لا يحصل الشيء المتقوم به نوعا بدون ان يكون ماخوذا
معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فالذي للمبدع وجود مباين لوجود ذلك المبدأ الا ترى ان العرض كالسواد والبياض

عنهما متحصل الطبيعة في ذاته نوعا تام الهية في حقيقة نفسه ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك
الموجود الصادر من الفاعل الحاصل لاجل غاية فله ذات متحصلة تامة الحقيقة الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذين المبدئين
من غير ان يدخلا في قوام حقيقته فكذا حال الجسم بالمعنى الذي هو مادة فانه مفتقر الى صورة اخرى نوعية افتقار المادة الى الصورة
التي بها يصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا فانه لا يحصل له في نفسه نوعا مشارا اليه عقلا او حسا الا
بانضمام فصل اليه في العقل ضرورة ليحصل بانضمامه متحصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جائزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس وجوده
مقدارا وشيئا اخر ليكون مركبا الجهة وحدة طبيعية بل مقدارا فقط وان كان ذلك المقدار بعينه خطا او سطحا حتى يكون
ما به الاشتراك بين انواعه عين ما به الامتياز في الوجود كما اشرنا اليه لان طبيعة الماهية الجنسية يجوز ان يختلف انحاء وجوداتها وتحصلاتها
ولا وجود للمعنى الجنسي الا مبهما فما معناه يعطي حده الوجود لا مبهما وما وجوده بوجود شيء وان كان هو في نفسه متحصل الوجود
كما افتقر العرض للموضوع والمادة للصورة وهكذا حال الجسم اذا اريد به صورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان توجد بها التي بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها شيء اخر يقيده كالاثنينية ووجود اخر غير وجوده
بما هو جسم مطلق واما الجنس البسيط كالمقدار فانه لا يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى فصول تلك
الفصول ذاتيات له لا يحوج الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذات شيئا غير المقدار مثلا بل حاجته اليها في نفس المقدار
لا في شيء زائد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بدون لا وغير المقدار اي حاجته اليها في نفس المقدارية المتحصلة
لا في شيء زائد عليها فان المقدار اذا تحصل بشيء من الذاتيات صار نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا وشيئا غير المقدار
فان الخط بوجوده مقدار انفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجه يخرجه اي لا يخرجه الذاتيات من المقدارية
الى شيء غير المقدار كما يخرج الصور اللاحقة المادة الى شيء اخر فان لحوق الخطية والسطحية والتخنية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية
وان كانت لتلك الذاتيات معان مختلفة ووجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان يتخالف انحاء وجوداته
وتحصلاته فيكون مقدارا ما حالها المقدار الخوبعض المقدارية كما او وما اليه مرارا واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر
عنه بها ليدل على كونه امرا محصلا لا صورة محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاقدمين او
مركبا من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا
يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا فصل يحصل المعنى الجنسية اذ الفصل المعنى الجسمية هو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك
بين الاجسام كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زائدة على الجسم ثم لا يكون اختلاف الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية
بل في كمالات زائدة عليها **قوله** فلا يجوز ان يكون جسمية محتاجة الى مادة وجسمية غير محتاجة الى مادة لما بين وحقق بالبرهان
ان الجسمية طبيعة واحدة لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في مادة الجسمية وكل ما يختلف افرادها
الا بامور خارجية فهو نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية ثم يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان يضم اليها كبرى فنقول
ان الجسمية طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود ينتج مصرح باللازم وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى مادة وبعض افرادها غير محتاج الى مادة لان الحاجة الى المادة نحو من نحو الوجود ولا يمكن ان يكون نحو وجود الطبيعة النوعية مختلفا
حتى يكون تارة موجودة لوجود رابطي يحل مادة وتارة بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا يغير نحو وجود الشيء
النوعي ولا يصير نسبتها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغني
عنها نوعان مختلفان من الوجود لا يمكن ان يكون المنقسم اليهما طبيعة واحدة نوعية من الوجود وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى المادة
لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر وكذا كل ذي مادة يكون مفتقرا في وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن
اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية التي يمكن ان يوجد على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة والصورة كما ان الواحد قد يوجد نفس
الواحد وقد يوجد شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان اخذت الجسمية بان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية بحته

ولا توجد كذلك الا في الوهم وان اخذت شيئا ذا للثالث التي هو الممتدة في تلك الجهات كانت مركبة من شئ وجسمية بالمعنى الاول فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني الى المادة حاجة في الماهية والقوام وسيوضح لك هذا المعاني في مباحث الماهية حيث يذكر ان الفصل بأي معنى فصل وبأي معنى صورة وبأي معنى نوع وان صورة الشئ تمام حقيقته النوعية حتى انه لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا **قوله** الفصل في ان المادة الجسمية لا تتعرى عن الصورة ونقول الان ان هذه المادة الجسمانية يستحيل ان توجد الخ المقصود في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصور وعليه براهين احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد فصل للهيولى وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويجعله نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل وان قلت جزء الموجود لابد ان يكون موجودا بالفعل فكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا بالقوة قلنا جزء الموجود بالفعل لابد ان يكون بالفعل في الواقع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار امر يلزمه ويحصله بالفعل سيما الجزء المادي فان الجزء الذي به يكون الشئ بالقوة كما يقال ان الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج مع ان كل موجود لابد ان يكون متشخصا فان معنى ذلك اعم من ان يكون متشخصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك ههنا وبالجملة الهيولى لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزء صوريا للشئ لامتنع كونها بالقوة وليس الامر كذلك لانها بعض موجود مستقل في ذلك البعض غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك كل مادة فانها بالقوة ذلك الشئ بخلاف الصورة للشئ فانها بالفعل ذلك الشئ وثانيهما ما افاده الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركبها من الهيولى والصورة والمفروض ليس كذلك فهذا بيان الملازمة انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت امرا بالفعل وكان فيها ايضا استعداد شئ آخر فيكون ذلك الوجود لها مركبا من مادة وصورة على ان الكلام في مادة المادة فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة واول صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم تتجسم او لا جسما مطلقا لم يتنوع بالانواع الجسمية وانواع انواعها هذا اذا كان النظر الى حال الهيولى وتحصلها شيئا فشيئا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين الموجودات في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا مما هو اضعف تحصلا وانقص تجوهرا فالصور النوعية التي هي مبادي الفصول القريبة كالناطق مثلا هي اقدم في الوجود من الصور التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى هي بازاء الجنس الاقصى اعني الجوهر **قوله** وايضا اذا فارقت الصور الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع وحيز في الوجود الذي لها الخ او لا يكون هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية ولواحقها وهو انها لو تجردت فان كان ذات وضع وحيز وكانت اما ممكنة الانقسام فيكون احد المقادير الثلاثة وقد فرضت مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون نقطة وما في حكمها مما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال ويكال فحد نفسه منقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت مجاذة الذات عن الخط وفرض انها تنتهي اليها خط لم يخل اما ان يلاقيها فيهما بنفسها فهي طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم ان لاقاها خط اخر فهو ايضا لاقاها بنقطة غيرها فاما ان يتباين النقطتان في الوضع فيكون المتوسط منقسما وان لم يتباينا فيكون ذاته سارية في ذاتيهما او ذاته مجاذة عن الخط فكذا تاهما مجاذة للخط فهذا انهما مجاذتين عن الخطين فالخطين طرفان آخران وقد فرضناهما اتين بها اتيهما هف وقد عرفت في مواضع اخرى من الطبيعيات وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة مجاذة مفرزة عن الخط كالخط عن السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل تكون كالجواهر المجردة فلا يخلو اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر العقلية تامة الوجود بالفعل فيكون خارجة عن جنس جواهر المادية والمقدرة بخلافه وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يحل فيها التحصيل الهامي المقدار دفعة او تدريجا على سبيل الحركة في حيز مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت قبل التجسم متجسمة ومتحيزة ان لم يكن محسوسة وهو خلف وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما يقتضي التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز ولا محالة لابد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع الاحياز او في بعضها دون بعض والاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت

الاخير واحد والثاني يلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر من هذا ان الهيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به
ليست الصورة المدرية لا المطلقة ولا المخصوصة لتساوي نسبتها الى جميع الصور فلو فرضت انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان
تحصل في جميع الاحياز التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية حيزها الطبيعي لفقد المخصص لها بواحد
من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا
يوجب الوقوع في جزء معين منها فلا بد من اختصاص مادة المدرة بحيز معين منه كلية الارض ان يكون لها جهة مخصصة زائدة على
طبيعة المدرية وليست تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجب لها نسبة وضعية الى ذلك الحيز ادغيرها من الاسباب المعاني والصفات
لا يخصص القابل بحيز دون حيز لتساوي نسبة الفاعل المفارق من كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية
الى الجميع فلا يتخصص بها صورة معينة شخصية وحيز معين شخصي فان تاثير شيء الا بما نسبة وضعية وهي لا يكون عند المفارقة
فاذن قد علم ان امثال هذه الحصولات بجزئيات طبيعية في جهاتها واحيازها التي يكون اجزاء الحيز عنصرها الكلي وجهته مما يحتاج
الى مخصص زائد على مقتضى طبيعتها وذلك المخصص اما سبب قاسر اوقعها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع
منه تحركها اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك المواضع الذي كان موضعا طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت
هذه فتحركت منها ايضا على سمت مستقيم الى هذا المواضع او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع عند كونها مصورة بصورة اخرى بالقسر
فاذا حدثت هذه بقيت في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت تنقل باقل نقلها الى هذا الموضع من موضع اخر وهو ايضا احياز عنصرها
الكلي الشيخ قد اسبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات فان قلت ما السبب لوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة ووقوع بعض
اخر في جهة اخرى مع اشتراكها في الصورة الارضية فلما لا اجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الارضية لانها متصلة واحدة واقعة
بنفسها في حيز واحد لجهة السفل ما لم ينقسم بسبب من اسباب القسمة كالوهم او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت نسب منها
فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها تارة اخرى صورة المدرية لو صح لا تخصص لها
اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زائدة على انها كانت مادة لمثلها سابقا وكذا على اكتسائها هذه الصورة
ثانيا ليكون بتلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة وهي لا يكون الا وضعية وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو
كون قبول الهيولى لمقدار معين لكمال الاتصال او لانفصال على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بتقويمها وهي كونها بعد التكاثف
والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب مخصص والكل ممتنع على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة
اطراف وضعية والمفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هف ومنشا هذه المفاسد التي لا محيص عن كلها هو فرضنا وجود الهيولى
معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها بالصورة الجسمية ثم انك قد عرفت مما ان الذي
لا حظ له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار
فالشيخ نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم فالهيولى عند التجرد لا يمكن ان تقبل المقدار لا دفعة ولا
تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون الجسمية علة
لها في الوجود ولو عكس الامر لكانت المحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية قوله وايضا فانها لا
اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا لشيء لا تعرى عن مقبول له هذا سبيل اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان
وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا يكون وجوده قابل والثاني ممتنع كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على ان مادة الجسم وجودها وجود القابلية فتعين الاول فيكون الهيولى لازمة القبول لشيء ما لان لوازم الماهية لا تنفك عنها فلا
يمكن تجريدها عن المقبولات وهذا هو التحقيق لكن الشيخ اراد زيادة الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دائم القبول
فلا يصح تعريها عن مقبول لها وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجودها الخاص امرا متحصلا
ثم يعرض له ان يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وصيرته بحيث يتقدر بعد ان لم يكن ذا جزء لا بالفعل ولا بالقوة و
ذا حيز فكانا بالفعل بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من هذه الصفات

وح

وح لا يخ اما ان لا يبقى عند التفرد وقبول التكثر والاتصاف بهذه الصفات وجوده الخاص الذي لا يتقوم ويتحصل الا بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم
والفرض اصلا فيكون وجود الامر العارض للشي مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان عوارض الاشياء كمالات ثانية
لها تفيدها فضيلة وتماما لا ابطالا وفسادا واما ان يبقى وجوده الخاص الذي من جهته الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت له وعدم
انقسامه ولو بالقوة لم يكن مما يتقوم به الهيولى بل لامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات بل من العوارض فيكون
ح للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها يكون واحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها
يكون كثيرة بالقوة واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة والصورة الجسمية قابلا للامرين
من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنعد الكلام
الى ذلك الجوهر المشترك **قوله** فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الاخر وحكم ان
يفارق الصورة الجسمانية لما لزم من تجويز مفارقة الهيولى عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود ممتنع عن الانقسام بالقوة
بحسبه لاجل صورة تلحقها كونه جوهرا واحدا مشتركا تارة يوجد مفارقا غير قابل للقسمة وتارة يوجد متقدرا قابلا للقسمة يريد
الشيخ ابطال هذا اللازم بابطال شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا جسما نصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين كل منهما
غير الاخر بالعدد وانفردت هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فتوهمنا تجرد كل من الهيوليين عن
صورتها فيبقى كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر القابل
قبل القسمة عن الصورة اي فرضناه بحاله كما كان من غير قسمة الا انه ربدت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة وبالفعل
جميعا فح لا يخ اما ان يتحقق فيها مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي بقي وجوده واحدا من غير عروض قسمة عليه وانفصال
جزء منه وبين هيولى كل واحد من النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي كجزء من ذلك او لم يتحقق مخالفة
بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالهيئة ولوازمها وهي واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا
يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت في المقدار فهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر
فالطبيعة واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية وتلك المفارقة مشتركة ولا [illegible]
مشترك وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كما وكيفا او مقدارا فهل الكلام الا فيما به يختلف احدهما عن الاخر اما
بفساد احدهما بعينه وبقاء الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد المعدم له زوال الجسمية فلا يختص احدهما به دون الاخر
فان ارتفاع الصورة الجسمية عن احدهما ان كان معدما له فيجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعها وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية
معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو عين المط والمقدر جواز التجرد هف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء اخر من تمامه ان يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد
لاحدهما وهو هيولى احد القسمين امتزاجه مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع فيما لا مقدار له اذ معنى ذلك
الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان ويحدث لمادتهما صورة مقدارية واحدة نسبتها الى المقداريتين نسبة
الكل الى الجزئية فيقال انهما اتحدتا واما حقيقة الاتحاد بين امرين متحصلين فذلك مح كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال ان يتحد جوهران الى
قوله كلاما في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين
اعني مادة جزء الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل الشق الاول وهو تحقق المخالفة
بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بوجه من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عنه شيء
ما هو غيره وحكمه وقد انفصل عنه غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد عن الغير وحكمه وقد انضم اليه غيره حكما واحدا
من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان الملزوم
وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو الملزوم
من تجرد الهيولى عن الصورة وهو المط **قوله** وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين فهي لطباع ذاتها مستعدة

للانقسام اه لما ثبت من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين انه لا يمكن توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذي
يختص بالمقادير والمقدرات وهو الفصل والوصل بين الجسمانيات والانفصال يجوز اخر كالتخلخل والتكاثف فيتفرع عليه هاهنا
قاعدة اخرى تصحح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل تجرد الهيولى من غاية اتضاح وهي ان كل من شانه ان ينقسم في وقت
من الاوقات ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون ذلك الاستعداد ذاتيا متضمنا
في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في
الفلك والاجسام الصلبة المتابية عن الانفصال وذلك الاستعداد منشاؤه مقارنة المقدار فيمتنع حصوله الا بالمقدار
فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها شيء من شانه ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند
انفصال الجسم وان يتحد بعد ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت اما بالمقدار اذا طرء عليه الانفصال انعدم
وهو الذي يستحق المادة الانقسام واما بالمادة انصل عند انعدم وهو الذي يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين
كون الشيء مهيئا للمادة لان يقبل شيئا منه وبين انعدامه عند حصول المقبول اذ المثلان كالمتضادان لا يجتمعان في موضع
فاذا حدث احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم الا بالمقدار فلا يمكن ان يتعرى عن
الجسمية ثم ربما يعلم لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها وهويتها امر جسماني لا يمكن لحقيقتها نحو اخر من الوجود بان يكون امرا عقليا
غير قابل للقسمة فلا يمكن للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية ووجودها
وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة غير متحصل بالهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك
العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا فكل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقته غير حقيقة الهيولى بحسب الفرض
ان يصير عنوانا لها وان يحكم عليها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يستصح الاحكام التي
ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية **قوله** ولان هذا الجوهر انما صار كما بمقدار حله فليس بكم بذاته فليس يجب
ان يختص ذاته لقبول بعينه دون قطر اه يريد بيان صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك بيان ان
الهيولى في ذاتها ليس بكم وان كان وجودها غير منفك عن كم ما فالدليل على مغايرتهما في الوجود عن الكثرة والمقدار قبولها الانفصال
والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار وكذا الصورة الجسمية التي بها قوام الهيولى امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة
الهيولى في ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد بعينه دون امتداد اطول
منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون اكبر او اصغر وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة بعينه في الصورتين لما علمت ان
الصورة الجوهرية ايضا مما لا جزء لها معينا وهميا او حسيا ولانها رتبين واحدة منها وواحدة اخرى في العظم والصغر وغير ذلك
بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يختص بها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجزئ في ذاته
كالهيولى او غير متجزئ تجزيا متعينا وهميا او حسيا بل تجزيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين نسبة واحدة والا
لكان مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه والمحال انه غير متجزئ وغير مختلف النسبة الى كل جزء فمحال
ان يكون جزء منه في ذاته يطابق جزء من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك ثانيا وبالعرض
فيحصل له من جهة المقدار جزء وكل يطابق جزء وجزء المقدار وكله كل المقدار كسائر الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول
الاشارة والشكل والحركة وغير ذلك فظهر بما ذكرناه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل في قوله هذا المحسوس اي وجود
التخلخل والتكاثف مما يتسلط عليه الحس فان الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا ملئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فسبب ذلك
السوء زيادة المقدار لما في القارورة لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما يعتور عليها ثم الماء الذي داخلها
ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى الجهة العلو وكذا يشاهد الحس دخول الماء في قارورة بعد ما مصت فاها فيكب على
الماء فيعلم الحس ان ذلك للاخلاء ان الماص يحد بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلولا حصول التخلخل في الباقي لزم الخلاء وهو ممتنع فاذا كب
على الماء يدخل فيها لاجل الرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء ولولا ذلك لما صعد الماء الذي

من طبيعة السفل فهذه حجة عند الص على التخلخل وعند الكت على التكاثف والامتدادات التي ذكرها منكر الهيولى ومنكر التخلخل والتكاثف المثبتين عليها عن هاتين الجهتين تعصبات خارجة عن التحصيل وتكلفات صادرة عن التحقيق **قوله** بل يجب ان يكون تعين اسدا عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار اه يعني لا يكفي في تعيين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط بل لابد من سبب غيرهما وذلك السبب لا بد ان يكون من احوالها المقارنة لها الا انه لا يخ اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور والاعراض واما ان امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الا حصول المقدار او يفيد استعدادا اولا ثم يفيد بواسطته المقدار او لا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول من الترديد الا هو المبا وكذا الاول من الثاني يرجع الى ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو بط والا لزم ان يكون المواد والاجسام كلها لكونها متساوية في الاستحقاق للكمية امثلة المقادير والاجسام لان الهيولى قابلة صرفة والجسمية طبيعة واحدة مقتضاها واحد والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم مط لان الوجود يكذبه فكذا الملزوم **قوله** ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يختص عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم اه يعني لو فرض جواز كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون لكل منها حجم غيره فالكلام في تعين ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عائد لان نسبة ذلك السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع الا لامر يضاف اليها فيكون بانضيافه الى المادة والجسمية يستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة والجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود السبب المفيد للصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام شيء اخر او حال اخرى لاجلها يستحق المادة لان تصورها الصور في ذلك المقدار وتلك الكمية واذا اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيما اما بالنوع او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدار العظم بالتخلخل والبرودة تفيد مقدار الاصغر بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات وكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما صارت الحرارة اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا **قوله** وان كان الاشد والاضعف يقرب الاختلاف في النوع اه يعني ان الاختلاف بالشدة والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة وذلك لان معنى كون فرد من افراد معنى واحد كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كاملا مثال الفرد الاضعف وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حدود الافراد شيء زائد على المفهوم المشترك داخل في كمالية بعض الافراد ونقصها عند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد ايضا نفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد والاضعف قريبا من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان الاختلاف بين الافراد حينئذ راجع الى الاختلاف بالموجودات للافراد والاختلاف بالوجود يوهم الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها في ذاتها قريب من الاختلاف في الانواع تحت جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على المذهبين معلوم عند اهل البصيرة والاعتبار **قوله** فقد علم ان الهيولى الجسمية بعينها المقادير مختلفة وهذا ايضا من الطبيعيات قد صح من المقدمات المذكورة كانات بتبدل المقادير على جسم واحد وان المادة في نفسها لا تخلو من المقدار وان الجسمية تقتضي مقدارا معينا الا بسبب المفارق مما يقتضيه لابد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلاف امور تعاقبها يتوارده ان الهيولى الواحدة بعينها قد يتبعها تارة لمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية اذ يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث السحاب والسحب والرياح والامطار والثلوج والعيون والزلازل وغيرها كما يظهر عند التأمل فيها **قوله** وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس حيزه الخاص بما هو جسم اه يريد اثبات صورة اخرى غير الجسمية كما يختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية معنى اخر غير الامتداد وقبول الابعاد كما يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية

ما لصوابه

الى نوع

الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي عند محصلي المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة
لآثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها الصيرورة الجنس بها انواعا
مرتبة فهذه اوصاف وعنوانات لامر واحد في كل جسم طبيعي من حيث كونه مبدأ للآثار تسمى قوة ومن حيث انه مبدأ للحركة
والسكون الذاتيين تسمى طبيعة ومن حيث كونه مقوما للمادة الجسمية تسمى صورة ومن حيث كونه متمما للجنس تسمى كمالا اولا والمستدل
ان ياخذ الطريق في اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحدة من هذه النعوت والجهات اما من جهة الآثار فكما بينه الشيخ
فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض
انما يتحرك الى المركز بحسب فطرته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء بحسب فطرته من جهة امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام
قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة كالماء والهواء وبعسر كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالافلاك
والسماء وكذلك مختلفة في كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة على حفظها عند الحصول وعلى
طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد دفعه على اسرع زمان يتصور في حقها فمبادي هذه الآثار لا يمكن ان يكون هي
الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع وآثار المتفق متفقة ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة في العنصريات
بل في الكل بل انها عند التحقيق شيء واحد اذ لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوي نسبته الى الكل ولا الباري جل
اسمه لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسايط واسطة بل الاشياء يصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف الى الاخس
فالاخس حتى ينتهي الى الاجسام وموادها وهذا اذا بنا في القول بالفاعل المختار عند التحقيق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح و
القائل به لسانا ما ينكره ضميرا والا خرج عن حدود الانسانية الى حدود البهيمية فاذن لا بد ان يكون مبادي هذه الآثار امورا
مختلفة داخلة في ذوات الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهي صور نوعية جوهرية اذ جزء الجواهر جواهر فثبتان المادة الجسمية
اي مجموع الهيولى والجسمية لا يوجب مفارقة لهذه الصور الكمالية فكما ان المادة الاولى انما يتقوم بالفعل الجسمية وكذا المادة الجسمية
انما يتقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا جردها الوهم عن الصورة وصيرها بالفعل بحيث لا يقبل الاشارة والقسمة والتحيز كما
قد جعل المادة غير المادة وجعلها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود الخارجي قد اشرنا الى ان القضايا المعقودة في احكام الهيولى
مجردة عن الصورة كلها حقيقيات يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول لم لا يجوز
ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة تراد كل موجب اثر في الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري
وغير القسري مبدأ اما للحركة وليس بصورة والحرارة في الحديدة الحامية مبدأ الحرق بجسم ما والحركة في بعض المواضع سبب للحرارة
وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض
مع انهم يسمونها فعالة ويسندون اليها افادة التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية
بل الحق ان هذه معدات والفاعل غيرها والجواب ان الاستدلال على اثبات الصور بكونها مبادي جوهرية ليست موقوفا على
كونها مبادي فعالة بالحقيقة بل يكفي كونها معدات فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام
ومبادي لفصولها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر وان كانت اعراضا فيكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات عنها
فينقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هي ذاتيات تنقسم بها الجسم الطبيعي انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى القوى في باب النباتية بعد
ما حققوا الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون متبرئ الذات عن علاقة الاجسام الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبته
المفارق الى ساير الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون له خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف
الآثار لاختلاف استعدادات بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما هو مذهب الاشراقيين الاوليين عليها والجواب ان
الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي يستحيل ان يكون منشأ صفة متقررة في ذات المستعد بما يستعد لامر مثله لو كانت امرا عدميا
عن ذات الجسم لكان من قبيل الآثار فاذا الكلام في ترتيبه وعوده لها حد عائد الامر او يقف ومعلوم انه ينتهي الى الآخرة الجوهرية

في ذات الجسم يكون متقوما بها متقدما هي على الجسم وعلى ما يصدر عنه فاذا حقق الامر هكذا فليس لاحد ان يرجع ويقول لما كان
اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة يكون هي اسباب اختلاف الآثار فما سبب اختصاص
تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها بها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لخصوصيات
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهوياتها الفايضة عن المبادي مقومات للانواع بحقيقتها الخاصة ولعل اكثر الناس
عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة ويطلبون منشأ اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسية في النوع
المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا في جميع الانواع التي تحته ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتأخرة
عنه في الوجود والوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام
آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صورة نوعية او يكون عدد المفارقات كثيرة حسب تكثر انواع الاجسام
كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطون ومن تقدمه من معلميه واستاديه كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس من المشرقيين والخسروانيين من ان لكل نوع طبيعي من الاجسام صاحب رب عقلي ذا عناية بذلك النوع وهو الغاذي و
المنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وقيامها بهويتنا والا لكان لنا شعور
بها كما نقل عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة وانها مبادي فعالة في هذا العالم
الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت على سبيل الاستقلال او على وجه التوسط امور مقارنة للاجسام
اذ لا شك ان النار محرقة والماء مبردة والارض ثقيلة والهواء مرطب والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الافاعيل
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والقول بانها ليست اسبابا لها في الايجاد ولا في الاعداد مكابرة وطريق آخر لاثبات هذه
الصور وهي من جهة تقويمها للطبيعة الجسمية فانها وان كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصل ومقوم
اخرى اذ من ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية امرا قائما بالفعل لا يكون شيئا من الانواع التي تحت الجسم المطلق
واذ ليس هذا الجسم يكون جنسا او نوعا وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق في موضعه فيجب ان يقومه ويقسمه بالفعل شيء يجري مجرى
الفصل وما يقومه بالفعل يجب ان يكون داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوامه معنى فهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصورة الجسمية في الاجسام التي يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما
لنوعيتها والا لكان يلزم ان يكون تلك الصور اعراضا لاحقة بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو مح ولا
يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد لما تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا بالصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع ثم يتقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتأحد من هذه
الامور الثلثة اتحادا بالفعل لا بصرف الاعتبار واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل الا بالبياض
وكذلك حال المادة من الصورة والاعتراض عليها من قبل شيعة الاقدمين بوجوه من الابحاث الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم
وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا لملزومها للجسم وعدم جواز خلوه عنها غير صحيح لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية
وافتقار المحل اليها اليس لا ينفك الجسم عن مقدار ما وتشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها ثم لو اوجب كون المخصصات مقومات
الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل
اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا صورا فسموا مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يمنع تقريره دونها وفي هذا الموضع
ابحاث مرادة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه نقضا ونصرة للقائلين بعرضية الصور ونحن قد اوردنا
في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن طرحناها هيهنا مخافة الاطناب والذي نذكره الآن من تحقيق
المقصود ما ذكره ان مخصصات الاجسام والمواد منها ما هي كمالات تستكمل بها المادة ويتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس
الى الوجود الاعلى الاشرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان يكون غايات اخيرة ولا متوسطة بل يكاد ان يكون من اللوازم العرضية

للامر العام او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسمّاة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاول لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصّلة للانواع التي تحصلها هي تكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا **قاعدة عرشية** اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صورى او عرض تابع فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما انضم اليه والاثار المترتبة عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم والعلية اليه اولى من نسبة التقويم والمعلولية اليه بالقياس الى قرينته بعد ان يثبت عندك انه لا بدّ في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما وعلية ومعلولية ما بين جزئيه فيعلم ان نسبة الجوهرية اليه اولى لان مقوّم الجوهر اولى بالجوهرية وان كان ذلك الامر اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضموم اليه مستغنى القوام عنه فيجب ان يكون هذا متأخر الوجود عنه فيكون اما مادة له او عرضا فاتمّا المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها محصلات لحقيقات الاجسام الطبيعية تقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها جواب ما هو وليست هي اعراضا زايدة اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء وكل ما لا يتبدل الا ويتبدل جواب ما هو للجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر يتحصل القوام من عرض والبحث عليه بانه عن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره انه من الاعراض ما يتبدل بتبدله جواب ما هو فان الحديد يقبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حديد او بحديد ثم اذا حصل فيه الهيئة السيفية وسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد بل بانه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا حصل له هيئات وهي هيئة لبنة لا يجاب بانه طين بل بانه لبنة ولم يحصل فيه الا اجتماع الاشكال والاوضاع وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحد وبدلا دخل لكون المتبدل فيه جوهرا او عرضا ثم ان الاصطلاح المذكور في رسم الجوهر والعرض خاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله واما الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود والكلام هيهنا في التقوم بحسب المهية والاولى رجع الكلام الى المنهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه هذا ما اللّذايعن الاقدمين ان يبحث في هذا الموقف وبعض بوجه الجواب عنها الى تقرير مسلك اخر في هذا المطلب قريب المأخذ من هذا المسلك استدلالا وبذكر البحث من طرف المنكرين وسنبدأ الجواب على وفق اسلوب المقوم ثم نعين الحق القراح والمنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء للجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر فيكون هي جواهر مثلا لحقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة النار وكذا الماء والحيوان والنبات وغيرها والخصم ان يقول جزء الجوهر من جميع الوجوه او من الوجه الذي هو جوهر مسلم انه جوهر واما جزء الجوهر مطلقا او من جهة اخرى فلا فان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض والحرارة الا اعراضا فهكذا نقول الماء يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وايضا لا يمكنك ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء او بجميع اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم بجميع اجزائه جوهر فيكون احتجاجك بان جزء الجوهر من جميع الوجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا كانت لجواهر لاجزائه وكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل الاجزاء الا بالاجزاء الاجزاء اذ المتقدم بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه وكيف يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل التي لا يمكن اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور وهذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات بيانه عن الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين انه لا يجوز ان يحصل طبيعة واحدة نوعية من مقولتين ولهذا احكموا بان المشتقات وما في حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق كالاسود والابيض والرومي والزنجي اشياء لا تحت لها من الوجود انما الموجود في كل منها انسان موضوع وصفة لجسم كيفية او كم واضافة لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن مجموعه ذا مقولة واحدة خارجة عن المقولتين الجزئيتين ولا ذا مقولة واحدة عين المقولتين فلابد لهما معا جنس واحد له فصل يحصّله اذا علمت هذا فمقول لا شك ان النار والهواء والشجر والحجر والحيوان وغيرها لكل منها حقيقة واحدة محصّلة وحدتها وحدة حقيقية غير تعملية ولا اعتبارية فيكون جوهرا واحدا بالذات والجوهر

جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كانا متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس في المركبات
متحد بالمادة الخارجية في الوجود والفصل متحد بالصورة فيه لزم ان يكون الفصول للجواهر جواهر فيكون مبادي تلك الفصول
اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع في الجواب عما يرد على المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل
في احد المنهجين ان كل ما يتغير بتغيره جوانب ما هو فهو جوهر والا فهو عرض ليس مرادهم على الاطلاق بل في كل موضع طبيعي تحت جنس
الجوهر له وحدة طبيعية وله حد معلوم كالماء والهواء وغيرهما وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصلا او خاصة فبتلك
القاعدة يعرف كونها من اي القبيلين فيستدل بها على كون فصول الانواع الطبيعية للاجسام ليست هي المعاني الماخوذة من
الاعراض القائمة بها كما هو عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم عبارة عن الجوهر المقداري مع الحرارة المحسوسة واليبوسة
وغيرهما من مجموع الاعراض القائمة بها وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية بازاء هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بفرض تبدلها او زوالها عما هو فيعلم ان نارية النار ومائية الماء مثلا ليست هذه
الاعراض المحسوسة التي عندهم مبادي الفصول واما النقض بالسيف والسرير ونحوهما فليست هي بانواع طبيعية وما يشتبه بالفصول
فيها ليست من الامور الطبيعية التي توجهت اليها الطبيعة واستكملت بها المادة بخلاف كل من العناصر والنبات والياقوت والانسان
والسرير المنحرف فان العلل الاربع كلها ذاتية اثنتان منها مقومتان للوجود وهما الفاعل والغاية خارجان عن عالم التحول و
الاتفاق واثنتان منها مقومتان للماهية وهما داخلتان في ذاته تلبست احديهما بالاخرى في الوجود ولكل منهما حظ الى الاخرى وحيث كما ستعلم
في الفصل الاتي ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية هي المسماة بالصور والصورة الطبيعية هي جواهر واما قول
المثبتين للصورة في المنهج الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون جوهرا فهو ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وله وحدة طبيعية
فجزؤه لا محالة جوهر لانه اقدم منه في الوجود والعلم يكون مثل الشيء الواحد كالانسان مثلا جوهر لا يتوقف على العلم بجميع اجزائه المحمولة
كما ان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه قابل ابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بانه مركب في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران
اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حده المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشيء
لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار من اعتبارات ذاته وحيثية
من حيثياته فالجوهر جوهر باي اعتبار اخذ واية حيثية احدثت له واما تمثيله بالجسم الحار او الابيض فقد علمت الحال فيه فحمل الجوهر على
احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات فليس مما نحن فيه والكلام فيما هو جوهر بالذات في كل ما هو جوهر بالذات اي
المستغني عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا او مستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء
ووجوبه لانه معلول وجهات الفقر تكون في المعلول اكثر منها في العلة وافتقار العلة الى شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس
فكيف يكون المركب مستغنيا عن الموضوع والجزء مفتقرا اليه واما تجويز كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات
من اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التاحيد الطبيعي بين المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة
بالتاليف الاعتباري بين الموضوع والعرض فان احد الجزئين اذا كان مستغني القوام عما يقوم به فيكون تلك النوعية غير مفتقر اليها
بضميمة يعلق وجودا لذات فلا يحصل منه وما يضمه في مرتبة احدية ذاتا احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل المجموع شيئان جوهر و
عرض لا شيء واحد جوهرا او عرضا هذا ما عندي على طريقة الحكمة المشهورة **كلمة عرشية** ان الذي هدانا الله سوره واتى
على قلبنا تفصيله هو ان الصورة النوعية ليست بجواهر ولا باعراض بل هي وجودات خاصة جسمانية بالنوعية والوجود ليس بجوهر في ذاته
ولا عرض بل الاتحاد بالمهية يوصف باحدهما وذلك لما اشير اليه من ان فصول الجواهر متحدة مع الصورة في الجنس ليس بجنس للفصل
المقسم لكن متحد معه في الوجود الا ان للعقل ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما لا دم اعم للاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم الجوهر بالعرض كما ان الفصل اقوى
تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة الخارجية فوجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات

ولا ايضا تحت شئ من المقولات الباقية العرضية مع ان ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود من ان
وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له اذ لا ماهية للوجود بذاته حتى يكون جنسا لكنه متحد مع الماهية في الخارج فوجود
الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا فمن هيهنا يتفطن العارف اللبيب ان الصورة النوعية هي وجودات بسيطة
وجودية وان الفصول عنوانات بسيطة لها وهي متمايزة بذواتها واما خاصة الوجودات الصورية الى الهيولى فليست بذواتها بل بما لها
ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه
وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته والماهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به وكما ان كل فصل اخير
لنوع النوع مصداق لحمل جميع ما تحصلها من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي يتركب منها النوع الاخير فكذلك
الصورة التي بازائها حقيقتها جامعة بذاتها لجميع المواد والصور والقوى التي يتالف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فان الصورة
البسيطة التي للانسان هي بعينها مبدأ الحيوانية والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمانية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء
وكلما كان الوجود اقوى واكمل وابسط كان محيطا بالاشياء اكثر وسنزيدك توضيحا لهذا المقصد في مستانف الكلام عند بعض
الانظار في شرح هذا الكتاب ان شاء الله وهو من الحكمة المصونة عن غير اهلها **قوله** في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود
الغرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على
الاخر في الوجود ضربا من التقدم **قوله** فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة
المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة التضايف الخ لما تحقق وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة في القوام
الى الصورة لانها ناقصة الجوهر مبهمة الذات بالقوة والصورة الجسمية ايضا لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه
لو جردت الصورة في هذا الوجود عن الهيولى لكانت مقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وليس من لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم
اشتراك الاجسام كلها فيهما واللازم بط فكذا الملزوم فهما اذن حاصلان فيها بانفعال وقبول لمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا
ان جردت الصورة عن المادة من غير وقوع قسمة عليها وجدت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة احتمالا وامتدادا للانقسام
ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما وقع الانفصال فلا بد هناك من انفعال مادة وقد
فرضت مجردة عن المادة وعلائقها هف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة التضايف او علاقة
العلية والمعلولية اما الاولى فغير صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان
كلا منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى بان يكون هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا بعلم الاستدلال دقيق وبحث عميق كما مر فليستا
متضايفين حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوصفي مضافا مشهوريا فان الهيولية داخلة تحت المضافات لا يعقل
الا بالقياس الى ما هي قوة او استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام في نفس
حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال لانهما يعقلان معا واما ثالثا
فلان كلا منهما في الحال بين المادة والصورة المتلازمين الموجودتين معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى
الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة اذا
تحققت بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فيصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى مبهمة الوجود كلما
صورة تحدث لها تحولها من الوجود فتقع مستعدة لصورة اخرى فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق المتضايفين بل علاقة التلازم الوجودي
على نحو التضايف **قوله** فلا يخلو اما ان يكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان يكون العلاقة بينهما علاقة
امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود لما ثبت ان العلاقة بين المادة و
الصورة ليست علاقة المتضايفين فلا يخلو اما ان يكون لاحدهما بخصوصها علية والاخرى معلولية او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتكافؤ
في الوجود يتصور على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخرى وهذا ممتنع بادنى توجه من العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف
الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس

اوفا استعداد له

[illegible] الا الجوهرية

يجوز ان يكون عدم شيء منهما علة لعدم الاخر اذ كل ما لا يكون وجوده سببا لوجود شيء لا يكون عدمه سببا لعدمه فكل شيئين لا يكون
احدهما علة لعدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا به فليس احد الرفعين رفعا موجبا للرفع بل رفعا مع رفع كما ان وجود كل منهما
ليس وجودا حاصلا بوجود الاخر ولا وجودا يوجب لوجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين ما ذكره في كتاب الشفاء في كثير
من المواضع على التفصيل وسيأتي زيادة ايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي غيره ايضا وبالجملة وقد علم ان الرفع قد يكون سببا
لرفع وقد يكون لا بل معه من رفع كما في جانب الوجود من انه قد يكون احد الوجودين هو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول وقد
يكون معه لا موجبا له كعكس ذلك او معلولي علة واحدة فيكون كاشفا عنه وموجبا لحصول العلم به كما في البراهين الانية بقسميه حيث
ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر
وجودا او عدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر وجودا او عدما في نفسه فيكون كل من الشيئين بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح
وان صح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يلزم
بسبب رفع الامر الثالث بان يكون لولا عروض ذلك الامر الثالث عدم اولا لم يكن هذا مرتفعا ولا يكون لشيء من القسمين لا ذاك ولا هذا
بل مجرد ان احدهما يرتفع مع الاخر والاخر يرتفع مع رفع هذا من غير استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون
طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتيهما
او كونهما مستندين الى ثالث والكل مح اما الشق المفروض الملزوم هو كذلك للتبيان اللزوم انه ان كان التعلق بينهما بحسب الماهية والمعنى
فيكونان متضايفين وقد مر انهما ليسا كذلك وان كان التعلق بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول مح لانك قد
علمت ان لا تعدد في الواجب وان لا امكان في لزوم الوجود ولا في مرتبة وجوده وجود وايضا مثل الهيولى والصورة واحد منهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كون كل واحد منهما بذاته ممكن الوجود وواجبا لا بالاخر بل بثالث
فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشيء ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشيء الثالث حيث انه السبب المقتضي
لوجود كل منهما لا ينعدم شيء منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بمداخلته وجوده سواء كان تمام العلية او بانضمام واسطة معه
فيكون ارتفاع كل منهما برفع شيء ثالث والمفروض انه ليس كذلك فهي احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما
يلزم بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث **قوله** فاذا كان رفعهما بسبب رفع شيء ثالث فهي
يكون هما معلولا فلينظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما متعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون ذاته هذا احد الشقين
الباقيين وهو ان يكون رفع كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فلنتامل في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهي اما بان يكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه فيلزم الدور
وتقدم كل منهما على نفسه وهو مح كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر
بعينه هو معلول صاحبه ومعلول معلول ذلك الثالث فهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي تحتمله في اول النظر اذا
الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما تلازم معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو
ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث يوجب معه رفع الاخر فذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر و
الاخر معلول معلول صاحبه فعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر ههنا الى ان يكون احدهما علة والاخر
معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه مما
سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة **قوله**
فلينظر الى الان ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة [illegible]
في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان يطرح ايهما هي الحرية بان يكون علة اما الهيولى
فلا يصح ان تكون هي العلة المقتضية لوجود الصورة لعلتين اوجهما اما الاول فهو ان كل مادة لشيء بما هي مادة له حقيقتها القوة والاستعداد
وقد علمت ان المادة الاولى حصلها الذاتي انها مستعدة وكل ما هو مستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم لشيء لا يكون

مفيد الوجود فالمادة لا يكون مفيد الصورة لها وايضا كل ما هو سبب لشيء فانه لوجود شيء لكل سبب دائما من غير استعداد فلم يكن المادة
مستعدة وهي مستعدة هف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم
علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود الصورة الا ان تصير موجودة بصورة
اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت القبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا يكون
موجودة الا ويكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا ويتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات
فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة شيئا واحدا وكذا وجود المتاخر وحيثية كونه متاخرا
ومعلولا شيئا واحدا سواء كانت العلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت نحو القبليات
الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته فان كلا القسمين مما هو جائز في الوجود فمن الاسباب
ما هو سبب لما يقارنه مما يوجد عنه بلا توسط غيره مما يباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير ملابس له فان العقل
الصحيح والذهن المستقيم لا يابى ولا يمتنع عن تجويز القسمين كليهما ثم الحس يوجبهما والبرهان يقتضيهما جميعا فان من المبادي
ما هو سبب لما يباينه كالبادي للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض فمن هذا القبيل ايجاب الصورة للمادة
والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهب الى ان الوجود زايد على الواجب تعالى
المهية علة للوجود قياسا على لوازم المهيات فجوزوا ان المهية لا بشرط الوجود علة لوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها
بل اشترطوا الوجود للعلة قبل الايجاد اذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من يزعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه
بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي
سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صار لقصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم تحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة
والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا ربما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون
مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر
ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انه لو كانت علة لزم ان يكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون
علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديدين لا ينافي السببية اذ جميع هذه الاقسام مما هو واقع
في باب الابداع للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة وهو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان
والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما يكون علة لشيء
استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم
تقدم فعليته على فعليته هذا مح فكون الهيولى سببا للصورة مح وهذه الحالة ليست لنا وعلى ان ذات الهيولى لما ثم معروضة للصورة
اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان للسببية فربما يسبب ومقوم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني وربما هو مقارن
لمعلوله كالجسم للبياض وربما سبب لجتمع فيه الصفتان كالاربعة للزوج والنار للحرارة بل الامتناع هنهنا من جهة ان ذات
يستحيل وجوده الا ما المستفاد الهيولى ضعيفة الوجود بالفعل الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل
اذ كون الشيء مقارنا وجوده لوجود شيء لا يوجب كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد مقدمة
وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عما عداها وماخوذة بنفسها بالاعتبار الذي هو به جزء للاجسام
الطبيعية نوعا محصلا غير مختلفة الافراد الا انها من جهة مهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين
بحسب وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا مختلفة وبالجملة لا يمكن ان
يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون فلكا او نارا او هواء او انسانا او فرسا فجعل الشيء جسما هو بعينه جعله
فلكا او عنصرا او انسانا او غيره فليس جعل الجسمية ووجودها تابعا لجعل كل من المخصصات الصورية التي بها صارت انواعا محصلة

الاعتبار

الاعتبارين وما ذكره اولا باعتبار اخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصور الجسمية مختلفة
الانواع والتالي مح فالمقدم مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة تتحقق
بالقوة والقوة اشبه شيء بالعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور ان هيوليات الافلاك متخالفة بالانواع ومخالفة
لهيولى العناصر فالمراد به انها كذلك في الوجود من جهة الصورة اللازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار
ذاتها اذ لا ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات متخالفة لذواتها في انفسها كانت مركبة من الهيولى والصورة لاشتراكها
في الهيولية وكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا انها صورة فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة
الحقيقة اذ لازم المتفق متفق وان كان اختلاف فيها لامور تختلف بها احوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود الكلام الى علة
اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم الخلف المذكور وان كان علة وجود هذه الصور المادة وشيء اخر غير مادي كان
المادة بنفسها هي العلة القريبة بل المادة وشيء منفصل فيكون في الوجود اشياء مختلفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين
منها حصلت صورة معينة منهما جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة اخرى فيكون المادة لا اصنع
لها الا القبول واما خاصية كل صورة صورة فانما تحصل عن تلك العلل المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حقيقة
كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي بحسب ذاتها وبذات مبدئها المفارق لا المادة والغرض ان المادة كما لا اصنع لها
في الايجاد لصورة مخصوصة لا اصنع لها في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان اثارها وانفعالاتها
وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي
فلا بد فيهما من مادة يحملها اذ قد علمت ان ذاتها واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتا الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهها الصوري
والقوة وجهها المادي فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة الصورية بوجه من الوجوه واذا
كان من الواجب في كيفية تلازمهما ان يكون احدهما هي العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي
ان يكون الصورة هي العلة التي بها تجب المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة هل يصح ان يكون هي وحدها علة
او واسطة او لا بل لا بد ان يكون شريكة علة غير تامة او جزء علة كاملة **قوله** فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها
فذلك جائز فيها واما الصورة التي يفارق المادة ويبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها انا اعلم ان الصورة
الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل عاقب اياها وصورة تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها
ببدل عاقب اما الضرب الاول ففيما الذي يلزم الهيولى ابدا العدم تحقق استعداد المسافة فيها من القطع والضم والفصل والوصل
الا ما شاء الله من التجدد والانتقال من هذه الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي مما يجوز كونه علة مطلقة او واسطة في ابقاء الهيولى
عند العقل في حليل النظر الى ان يكشف له بدقيق النظر واما الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي يفسد ويبقى المادة فلا
يتصور كونها علة مطلقة او واسطة للهيولى وذلك لانها لو كانت وحدها علة مطلقة او واسطة لما كانت تتقدم المادة بعدمها
فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى توجد عن هذه الصور المستانفة لما علمت ان الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا
حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة واستعداد سابق فيقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فيتسلسل الامر الى لا نهاية
في المواد وايضا يجب كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بالمهية
ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون
الا في المادة فيلزم لذلك ان يكون موجودة قبل وجودها هذا خلف فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من علة مستقلة او
شريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء واحد يحصل المهية والذات بنفسه وجود
المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام صورة ما لا بعينها اليه فيقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك
المبدأ الاصل وبصورة ما كيف كانت لا يفارق المادة الا بورود صورة اخرى تفعل ما فعلت العادمة من المادة في تقويمها
اياها باقامة ذلك المعطي مع ان كل واحدة من الصور تحتاج لا في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى تعدد المادة

فالمادة لا تنعدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي يعمل فعله وهو المعاون في التقويم **قوله** فيما انهذا
الثاني يشارك الاول في انه صورة يشارك في انه يعاون على اقامة هذه المادة لما كانت الهيولى جوهرا ناقصة الوجود مستمرة الذات
المبهمة متجددة الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقوم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة اختلاف وتجدد .
فهكذا حال الصورة المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب من جوهر مفارق اصل ومن صورة ما لا بعينها
بها يكمل افاضة ذلك المبدأ المفيض للمادة وانها اذا عدمت صورة من الهيولى يتعقبها لها صورة اخرى في الاستبقاء والادامة فمن حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الادامة ومن حيث انها تغايرها بتجعل المادة بالفعل جوهرا
غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنهما
المادة وهي بوجه اخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان يتخصص ولا فيؤثر في الهيولى لتجعلها جوهرا غير الجوهر الذي كان قبلها بذاتها
المطلقة تقدم على الهيولى المطلقة الباقية وللهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها المخصصة لما تلزمها من التشخص بالتناهي
والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المخصصة تقدم ايضا على الهيولى المتجوهرة تجوهرا مخصوصا **قوله** وكثير من الامور
الموجودة انما يتم بوجود شيئين لا بعينهما فان الاضاءة والانارة انما يحصل من سبب مضيء لا بعينها يجعل الجسم المستنير بلا
لا ينفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد في ان يتم وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والاخر متعدد لا بعينه
ما يراد مثال له بعد الاشارة الحكمية وقوعه في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جهة امرين يتم بهما جميعا تلك
الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او النار والثاني السبب المتصل وهو الكيفية التي تعين المستنير في
الانارة وهي احد الالوان لا بخصوصه اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري ويقف على سطحه
ولا ينفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس منه كما في الصقيل الصقيل فالهواء مثلا بحيث ينفذ فيه الشعاع والصيقل كالمرآة بحيث لا ينفذ
فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه بل انما ينعكس منه الى غيره ويقع عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف عنده فان كان
صيقلا ينعكس منه تارة اخرى الى شيء اخر على نحو تقيضه وضعه من الاول والا فيبقى على عوده الاستقامي الى ان ينعدم قوة
نفوذه او ينتهي هيئة مخروطة الى نقطة لا بد من بعدها ان كان المنعكس منه مقعر استديرا او بما يذهب بعدها بجهة منه
مخروطة اخرى راسه براس المخروط الاول كما يعلمه اصحاب المناظر والمرايا والحاصل ان الشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد
الكيفية اللونية مطلق اللون مع المضيء كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية بخصوصها تقيم الشعاع على خاصية غير
غير الخاصية التي تقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء من جعل اللون غير الضوء واما على رأي
من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المعين الخصوصي في الانارة كيفية اخرى في القابل غير اللون كالكثافة والخشونة ونحوهما من الكيفيات
الاستعدادية ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في لفظة نفوذ الشعاع والانعكاس بان كلا منهما ضرب من الحركة والانتقال و
الشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه بصيرا بما هو في الشعاع وبغرضه من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق
النفوذ والانعكاس على الشعاع ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير الذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة
في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال لم يختل المقصد اذ العمدة هو البرهان وليس
يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل في هذا المقام بان نسبة ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة ويقيم اخرى بدلها او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا
مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة التي تورد ها على البدن وكلما يتحلل ويفنى غذاء بالحرارة المحللة المعينة له فتورد بدلا اخر يقيم
مقام الاول في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل **قوله** ولقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك
الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة له واذا بطلت هذه المجموع الذي هو العلة آه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي باقية عند بطلان كل صورة تتعاقب التالية لها اذ من
المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا انضمام شيء الصور ويكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ناقص الوجود

لا ينبغي إلا أن الصورة أيضاً يمكن وجوده الا بها **قوله** ولكن لقائل أن يقول المجموع العلة والصورة ليس واحداً بالعدد بل واحد
بمعنى عام والواحد بمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد أقول مبنى هذا الاعتراض على أن العلة الموجبة للشيء يجب أن يكون أقوى تحصلاً
وآكد وجوداً من ذلك المعلول وأن الوجود والوحدة متلازمان ومتساويان في القوة والضعف فالواحد بالعدد أقوى وحدة من الواحد
بالنوع وهو من الواحد بالجنس القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك الوجود الشخصي أقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود
الجنسي فحق لقائل أن يقول إذا كانت الصورة لا بعينها علة للهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك أن يصير الواحد بالعموم علة
للواحد بالعدد وهو باطل وإلا لكان المعلول أقوى وجوداً من العلة وذلك معلوم البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ما أفاده
الشيخ وغيره من الفلاسفة وهو أن العقل لا يقبض عن أن يكون الواحد بالعموم الذي يستحفظ وحدة عمومه واحداً بالعدد وههنا كذلك
فإن الواحد بالمعنى النوعي بل الجنسي وهو طبيعة الصورة بما صورة على الإطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح أن يكون
علة بالعدد وهو المادة والأولى أن يقرر هذا الجواب بأن العقل لا يمنع أن يكون المجموع الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد
بالعدد أو بأن يقال الأصل ههنا هو العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد إلا أنه لا يتم إيجابه إلا بانضمام أحد أمور يقارنه أيها كان لا
بعينه والى هذا أشار بقوله فيكون ذلك الشيء توجب المادة ولا يتم إيجابها إلا بأحد أمور يقارنها أيها كانت فإن ذلك لا يخرجه عن الوحدة
العددية بل إنما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير والإيجاب من جهة حصول المناسبة بين المفارق المحض البريء عن القوة والانقسام
وقبول الكثرة وبين ما هو في ذاته قوة محضة قابلة للانقسام والكثرة بأن يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة
الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصص بالنوعيات والشخصيات علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة
لها مؤتلفة الذات من انضمام واحد بالعموم لواحد بالعدد ذات تشخيصية تامة التأثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر أفراد
تلك الطبيعة المرسلة إذ ليست الأفراد ولا شيء منها جزء العلة فهذا واحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا أن يصرح باسم ذلك المبدأ
الأصل وبين حقيقته بأنه جوهر عقلي مفارق الذات من جنس الجوهر العقلي مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التي هي مبادئ عالم
الطبيعة وغاياتها إذ ليس ههنا موضع إثبات المفارقات العقلية وسيحث عن وجودها وصفاتها في المقالة التاسعة ولهذا أعرض
عن ذلك وأحال بيانه على ما سيأتي ولكنه بيّنت بهذا البيان وجود جوهر عقلي مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الزكي
الفطن وأما الوجه الثاني فالجواب السائغ لنا بعون الله تعالى فهو أن الهيولى ليست متحصلة متعينة الذات في حيز متميزة الهوية ضعيفة الوحدة
والوجود حتى أن وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لأنه يكفي في انحفاظ تشخصها مطلق الصورة على أي نحو كانت ثم
أن الصورة التي هي الواسطة في وجودها ليست عبارة عن المعنى الذهني والمهية بما هي من غير انضمام وجود الخارجي إليها إذ لا
خفاء في أن السبب للهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجي لا بالخصوص فالعقل لا يمنع من سببية مثل هذا
العام المتحصل بنحو ما من الوجود مثل هذا العدد الذي وحدته العددية لا يكون بأقوى من الوحدة الجنسية لأن تعينه التشخصي بتحصيل
مطلق الصورة لا بصورة خاصة نوعاً والجنس بما يحتاج في تعينه النوعي إلى فصل من الفصول النوعية التي هي بإزاء الصور النوعية
لا إلى فصل مخصوص وأما الافتقار إلى انضمام الأمر القدسي فليس لأن مرتبة تشخص الهيولى يستدعي الاستناد إلى واحد تشخصي التعين
بل لأن الصورة في وجودها وكونها سبباً افتقرت إليه لتكون طبيعتها محفوظة الوجود به وبواحد من تخصيصاتها المتعاقبة
مما يوضح ما ذكرناه أنهم ذكروا في كيفية افتقار كل من المادة والصورة إلى الأخرى في التشخص أن تشخص الهيولى بسبب ذات الصورة
المطلقة لا بهويتها التشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بتشخصيتها أقدم من تشخصية الهيولى ومهيتها جميعاً وأما الصورة
فيفتقر في تشخصها إلى الهيولى في تعينه تعينها مستفاد من الصورة لا من تعين الصورة **قوله** فالصورة لا تفارقها المادة إما صورة
وإما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها أقول الغرض من هذا التقسيم ههنا مع أنه قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد
لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد من القسمين أما الصورة التي هي من القبيل الثاني وهي القابلة للزوال والفساد مما يعقبها فلا بد
للسبب المبقي للمادة أن يستبقيها بتعاقب الصور بأنه كلما زالت عنها واحدة من الصور عقب الماضية بالعاقبة فيكون الصورة من وجه واحد
شريكة لعلة الهيولى وباعتبار آخر جزءاً للمجموع الذي هو العلة ومن وجه آخر مفتقرة إلى المادة أعني في تشخصها ومن وجه آخر واسطة

بين المادة المستبقاة وبين مستبقيها المعلي والواسطة في التقويم والايجاد لابد ان تتقوم وتوجد ذاتها اولا ثم يتقوم ويوجد
بواسطتها شيء اخر اولية بالذات فهي بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة في البقاء بالوجه الذي هي معينة لعلة وجود
الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة لها جزء علة واحدة او شريكها ثم لا يخلو اما ان يكون علة الصورة هي بعينها العلة التي تبقي
المادة بتوسطها فالقوام ليس من مبدء واحد بعينه او من مبادي متعددة بعينها الى الصورة وبتوسطها الى المادة واما
ان يكون علة الصورة غير علة المبقية للمادة بها فذلك فيها اظهر لكونها متقومة قبل الهيولى في هذا القسم منها اظهر
قوله واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان تجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة يقتضيها وتوجبها بنفسها
اما كيفية التلازم بين المادة والصورة التي تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون احدهما بعينها علة
على الاطلاق
او جزء علة موجبة للاخر تحقيقا لمعنى التلازم في الوجود من شيئين ليسا متضائفين ولا احدهما علة موجبة للاخر وهما
معلولا علة واحدة لا بان يكفي كونهما معين صادرين عن علة واحدة والا لكان كل معلولي علة واحدة بوسط او بغير
وسط متلازمان وليس كذلك اذ العقل لا يابي من انفكاك احدهما عن مثل هذين عن الاخر وان جوزه بعضهم مستدلين
بالمتضائفين ومثلهما كاللبنتين المخيستين اما المتضائفان فقد مر الجواب عن الانتقاض بهما فيما سبق من انهما غير منفكين
ايضا من افتقار ما لكل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما اللبنتان المخيستان فليس بينهما تلازم وجودي عقلي
بل تدافع في الثقل وتمانع في الميل الى الحيز ولا يجوز ايضا ان يكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخرى حتى يكونا في درجة
واحدة من القرب الى تلك العلة ويقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق في الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد
من الامرين بالاخر او بعلة واحدة بتوسط الاخر واذن لا بد ان يكون احد هذين المتلازمين اقرب صدورا من العلة الموجبة
وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وبعينه الصورة
للسببية لكن الشيخ استانف في الكلام بالسببية لنفي عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة لو كانت موجبة للصورة
لكانت موجبة لوجود ما يستكمل به فيلزم ان يكون شيء واحد كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو مستكمل
قابل وبالقوة ومن حيث هو موجب وجود شيء كامل وبالفعل ومحال ان يكون شيء واحد من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا ويكون متصورا لما يتصور به وباقتنا لما يتقمش به وبمثل هذا الوجه اثبت الحكماء للنفس التي يتصور في الفكر صورة
علمية معلما عقليا مصورا للنفوس بالصور العقلية فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذات جوهرين باحدهما تصور
وتوجب وبالاخر تتصور وتستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كالزايد على ذاتها
الجوهر القابل وربما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض والحركات كالطبيعة المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرها
فيكون ذلك الامر الكمالي هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجوده فيتسلسل تضاعف الصور الى لا نهاية
فيكون الصورة بما له التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة للهيولى وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد
ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة ويصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يصير به
الهيولى بالفعل بعد ان كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر فيهما لكان من حق ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس
لانقلبت حقيقة كل منهما الى صاحبه فهو تحقق ان الصورة وان لم يكن تفارق المادة لكنها ليست متقومة بالمادة بل
بالعلة المفيدة لهما معا والمفيدة للمادة بتوسطها والمفيضة للصورة على الهيولى والصورة لها بالصورة وبوجه اخر تقيم
كلا منهما بالاخر اما المادة فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المتحصلة بالصور المطلقة من
جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بين ان الصورة علة لقوامها
والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذا الشيء يتقوم بالمتقوم او لم يتقوم المعلول فكيف يقوم العلة بما يتقوم
ولا شيئان اثنان يتقوم كل منهما بالاخر بعيد بان كل منهما وجود الاخر لا بد يلزم الدور وقد بان استحالته وفي بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذ التقدير وقد بينا ان الشيئين اثنين واما التقوم فيهما بالافادة بل لما ينتقض يتقوم

كل من الهيولى والصورة الشخصية بالاخرى لان الهيولى تحتاج اليها في الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى في ان يكون لها
تشخصها وقابلة وجودها الشخصي **قوله** وتبين الفرق بين الذي يتقوم به الشيء قد مر بيان هذا الفرق وكان المقارنين
الشيئين لا ينافي سببية احدهما للاخر وكذا لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة للهيولى وان كانت مقارنة
لها وليست الهيولى علة لوجودها وان قارنتها ولا كونها في الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة في نفسها فان بعض الاشياء
امور يتوقف وجودها في انفسها او لا نفسها على وجودها لغيرها بضرب من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده
في نفسه متقوم بوجوده مقارنا للموضوع والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر في العلة
والموضوع كذلك فان العلة موجودة في نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول او لا موجود والموضوع كذلك سواء قام به
العرض او لا وهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشيء بالفعل والمفيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق
ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما به كالجوهر الجسمي للاعراض سواء كانت لاحقة او لازمة والكيفيات المزاجية التابعة للاعراض
قوله ويبين بهذا ان كل صورة توجد في مادة مجسمة فبعلة ما يوجد أه قد ثبت وتحقق مما ذكره ان كل صورة جسمانية
سواء كانت مادتها الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هي مادة مجسمة وسواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة
والمركبة تحتاج الى علة منفصلة اما الحادثة فهو ظ لان المادة لو كانت سببها لكانت لم تزل دائما واما اللازمة فلان نسبة المادة الى
كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلا تخصص لها بشيء من الصور فلا بد في تخصيصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة
ليست موجبة ولا فاعلة ولانها في ذاتها مبهمة بالقوة انما تعينت بالفعل بالصورة ولغير ذلك من الوجوه وسيبين هذا
في مواضع اخرى من هذا الفن منها في مباحث القوة والفعل ومنها في مباحث العلة والمعلول ومنها في مباحث الماهية ومما
يجب ان يعلم ان الصورة وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها انما تفتقر من جهة تعينها
الشخصي وما يلزم تشخصها من التناهي والتشكل وغيرهما من الاعراض والحركات والانفعالات لانه لا يخلو جسم من الاجسام من تجدد
حال في ذاته او في لازم ذاته فتفتقر الى قوة استعدادية او قابل ذي قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية تحتاج الى مادة
فكل من المادة والصورة يفتقر الى الاخرى بوجه آخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو ان لقائل ان يقول ان تشخص
الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة الاشخاص لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت تشخصه بذاتها كما يدل
عليه ظاهر كلام بعض المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو مح وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود الكلام الى كيفية تشخص
مادة المادة فيتسلسل وان كان تشخصه بالصورة يلزم الدور فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة
فان معنى الاول انها انما تتشخص بالهيولى من حيث هي قابلة للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات لان حقيقة الهيولى
كما هي القابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل الكثرة فانما يتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية
او ما يلزمها والقابل لا يكون فاعلا واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان السواد نفسه
مما يتسود به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلة للصورة الشخصية والصورة بنفسها لا بتشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى
واما الصورة فتشخصها فهي علة لكون الهيولى جوهرا ما متشخصا بالفعل غير جوهريتها الناقصة وتشخصها الناقص المبهم
فلا يلزم الدور لاختلاف الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اي جهة كان غير صحيح لانه
يتوقف على انضمام [illegible] كل منهما الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما لان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا
ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما
موجودا والا لكان للماهية وجود آخر ويتقدم وجودها او يلزم الدور او التسلسل وكذا ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة
للمنع لكونها بديهية والنقض بحال الماهية والوجود غير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متغايرين منضم ومنضم اليه بل
انما هما يفترقان في التحليل في الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهي ان الشيء المطلق غير موجود وانها غير صحيحة و
الصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل

ان الماهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا و
ذهنا وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم

تذنيب واعلم ان في هذا المقام اشكالا يرد على الحكماء من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم
الجوهر المفارق على الجميع وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لوقوعه وحمله عليها بالتقدم والتاخر فيجب ايضا حينئذ
ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم المفارق لان بعضها اقدم من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل بتقدم
وتاخر والجواب على ما يستفاد من كلام الشيخ في قاطيغورياس ان التقدم والتاخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك
المعنى لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه التقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز عند الحكماء المشائين وقد
جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك
المعنى لغير ذلك المعنى كتقدم الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسبه لغير معنى الوجود هو ماهيته وماهية العرض واما
ان لا يكون بحسبه ولا لنفسه كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل على اخر في الوجود
بالوجود لا في معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان
او بالزمان او في الوجود او بالوجود وليس الوجود داخلا في معنى الجوهرية ولا الزمان ولا الوجود داخلين في معنى الانسانية
واما معنى الجوهر وحمله على ما تحته فبالسواء في انواع الجوهر وكذا الانسانية وحمله على زيد وعمرو والاب والابن على السوية وان كان
وجود هذه الجوهرية لهذا النوع الجوهري قبل وللاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان
وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا لا ابوه ولا غيره وكذا لا علة لكون الانسان جوهرا اذا علمت هذا فقد
علمت ان ليست علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة او المفارق علة لجوهرية الجسم ولا ان شيئا
من جزئي الجسم في انه جوهر متقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر بسبب الهيولى ولا لجوهريتها ولا الجسم من حيث جوهريته
متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم وايضا حمل الجوهر على الهيولى والصورة ليس متقدما
على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على العلل الجوهرية ومعلولاتها الجوهرية على السواء فليست جوهرية شيء علة
لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهرية الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من جهة الوجود
لا من جهة الماهية وجنسها فعلة الهيولى ليست في ذاتها جوهرا قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى
والصورة متقدمتان في انهما جوهرين على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم والتاخر والعلية
والمعلولية فيما انشأ الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلة المتاخرين ومن يحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى
اعتبارية معنى الوجود وجعل المجعول والجاعل نفس الماهيات ثم انهم انكروا التشكيك بالتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم
التناقض في كون جوهر علة لجوهر اخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما زعموا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج
ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف لان الجوهر عندهم اقدم واشد في انه جوهر من
جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم وصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى وصورها المفارقة والكل عندنا راجع
الى الوجود ومراتبه في الشدة والضعف والعلو والدنو والله ولي التوفيق **قوله المقالة الثالثة** وفيه عشرة فصول الغرض من هذه
المقالة البحث عن احوال انواع المقولات التسع العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق ماهيات اقسامها
الاولية واحوالها واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في هذا العلم من هذه الحيثيات
الوجودية **قوله** فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع في عرضيتها والاشارة اليها
المقصود في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظن بعض في المقولتين منها اعني الكم والكيف واما ان العرضية
هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع بخلاف الجوهرية فانها عبارة عن معنى الماهية المشتركة بين الجواهر والجوهر ذاتي لما
تحته والذاتي لا يعلل فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى الاثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا الا بمعنى العرض

لما تحقق معنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من الناس لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض
خارجية كالاقسام للاعراض مثل السواد والحركة واللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية مثل الوجود والوجود
عين المهية خارجا وغيره تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود للاعراض
مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة
الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني عن اثبات الاخص ولا توجبه فبعد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود يفتقر
الى استيناف بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا للحكما **قوله**
فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا اه اعلم ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية
التي كل منها جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان بعد التعريف والتحديد يجب
اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الان وهي الثلثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة
لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا بطل ذلك ثبت اتصاله اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبدء فصله الذي هو قابلية
الابعاد الا انه لا يحتاج بعد ابطال الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية قيام كل
منهما بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما واما العقل فقد
اثبته ههنا من حيث مبدائية للصورة ومبدائية للهيولى بشركة الصورة بوجه وبتوسطها بوجه ولكن لا بالفعل بحسب الخصوص
بل بالقوة القريبة من الفعل لانه يتحقق وجوده الخاص العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة
وهي ان ذلك المبدأ لو كان غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة
الاول فظاهر لانها معلولة او علة الجسم ومبدائيته لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام ينقل الى سبب وجودها
فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمانيات بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه لا يمكن ان يكون علة
لجسم اخر ولا لجزئه واما النفس فهي ايضا مفتقرة في فعلها الى الجسم فلا تاثير لها فيما يفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان
من عوارض الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا للمفارق فاستلزم وجود المفارق فصح وجود الجوهر المفارق
على احد الوجهين وسيجيء اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة
الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل واستكمالها به الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى الكمال
لا يكون ذلك المخرج بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر بكلمه ان كان عقلا بالقوة فيلزم
الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الانتقال في البحث مما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه الى تحقيق الاعراض واثباتها
واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية **قوله** فنقول اما المقولات العشر اه قد وقع في قاطيغورياس المنطق تعيين
المقولات العشر واما اثباتها ووجودها واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان منها عرضا فليس شيء منها على المنطقي
بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى ففيها شرع الشيخ في بيان عرضية المقولات التسع وابتداء بالمضاف فانه
اولى الاعراض بالعرضية واحلاها لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيده
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض النسبية الباقية وهي الاين و
الوضع والمتى والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا يشك في عرضيتها وكونها حالات للامور التي هي فيها كالشيء الموجود
في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهمه بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا الا في الفاعل الموصوف
به لا في القابل المنفعل منه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في الفاعل او في المنفعل
وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا لان المراد من الفعل الذي هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي
ولذلك يعبر عنه بان يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني وانما لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانها لم يظهر كونها مقولة
اخرى في نفسها غير الوضع الخاص او بالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه مما ذكر واعلم ان صاحب التلويحات

ذهبا الى ان هذه الاجناس السبعة النسبية كلها مندرجة تحت جنس واحد هي مقولة لا بان النسبة مفهوم واحد وهي
داخل في مفهوم كل من السبعة فيكون ذاتيا وجنسا لها وعنده ان المقولات خمسة الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة
وكثيرا ما يستظهر بشبهة المنهج المنتخب بان لا حاجة لبرهان حصر المقولات فيجب علي ان تجتمع في كون السبعة مشتركة في امر ذاتي هو
مطلق النسبة وهذا مردود لان التحقيق ان النسبة بما هي نسبة ليست معنى مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية
الطرفين وهذا لا يخفى على متامل فاذن لو كانت لهذه النسب السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لاطرافها ايضا
جنس واحد وليس كذلك واما كون الحركة مقولة اخرى فقد ابطلناه ايضا في الاسفار **قوله** فبقي من المقولات ما يقع فيه
اشكال انه الذي وقع الشك في عرضيته من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهبوا
الى جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار فجعل الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر
بل جعلها مع كونها جواهر مبادي للجواهر الطبيعية وفرقة قالت بجوهرية الكم المتصل الغير القار فجعلت الزمان جوهرا
ومنهم من دفعه عن هذا الحد فجعله جوهرا مفارقا وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة
اخرى من راى الجوهرية في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين
جعلوا الخط والسطح جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من المفارقات فيكون الوحدة والعدد
غير موجودين الا الذوات الاوضاع وهي مبادي الموجودات الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكونا احدهما وهم
القائلون بجوهرية العدد هؤلاء دون الاخر ويكون القائلون بجوهرية العدد هم اصحاب فيثاغورس الذين جعلوا المبادي
العقلية نفس الاعداد وواحد الوجود نفس الوحدة ويمكن تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملنا عليه كما سنشير اليه
في مقامه واما الكيف فمن الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب النظام
من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروائح ليست هي نعوتا ومحمولات بل هي ذوات جوهرية
متخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم جوهر اخر مقوم للمذوقات والرائحة جوهر اخر مقوم للمشمومات
وكانه ليست عندهم المبصرات والمطعومات والمشمومات امورا زائدة على حقايق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هي مركبة منها متقومة بها تقوم الشيء بالاجزاء الخارجية **قوله** فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفية انما
كان البحث عن احوال اقسام الكيفية حريا بان يذكر في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة
بها فاذا بحث عن ذلك البعض في الطبيعي لم يكن البحث على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن
يمكن للعالم الالهي ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث تصير من احوال الموجود المطلق كما فعلناه لكن قد
تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللائق بها وعن كثير منها في هذا العلم على وجه يليق به **قوله** واما
اصحاب القول بجوهرية الكم اه اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة ففي غاية السقوط لان هذه الامور اطراف ونهايات
والنهايات من حيث كونها نهايات عدمية اصالة الا ان الخط والسطح لكل منهما جهة اخرى يكون بها كما قائما بالجسم [illegible]
واما المقدار الجسمي فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة واما الاستدلال على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقائه
بشخصه فيه ما فيه لعل الباقي هو شخص ما من الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجسمية ما فان التحقيق ان ما بازائه
الجنس في كل المركبات خارجا انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان مجردا عن صورة ومقارنا صورة اخرى بها
يكون نوعا اخر فمثل التشكل موجب بطلانه لان نوعيته قد تمت بكونه مقدارا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها يتم
نوعية الجسم بالمعنى الجنسي والجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فيتبدل بما هو به الاتم بمنزلته المادة لا يوجب بطلان وجود
المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة المتخصصة لا تفتقر اليها المادة بل صورة ما على الاطلاق فمثل ذلك التبدل في مقدار
واحد لا يدل على عرضيته واعلم ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادي للجواهر وكذا اصحا

العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادي المبادي لعلهم ذهبوا الى هذا القول
اما لانهم كانوا قائلين بالجواهر من ذوات الاوضاع فكان الخط والسطح والجسم كلها مؤلفة عندهم من الوحدات الوضعية
فكان الكل الجواهر ولعل مرادهم بالمبدأ المبدأ المبادي لا الفاعلي كما ينقل عن بعض السابقين انهم قالوا ان تحركت النقطة يحصل منها
الخط ويحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما لانهم كانوا يقصدون بهذه الالفاظ غير هذه المعاني المشهورة على طريقة
الرمز كما هو عادة الاقدمين والا فلا معنى لكون النقطة مبدءا لشيء فكيف للاشياء **قوله** ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة اه هذه المقدمات بعضها صحيح وبعضها فاسد وبعضها يحتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
في كل شيء لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على الماهية لا في الخارج بان يكون للشيء الواحد وحدة وللوحدة
وحدة اخرى والا لكانت لكل منها وحدة اخرى فيتسلسل بل في الذهن بحسب الاعتبار والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير ماهية الماء ووحدة الناس غير ماهيته وكذا قولهم الوحدة بما هي وحدة مستغنية ان يكون ماهية من الماهيات الكلية ولا
يكون في شيء مخصوص من الاشياء بل هي في كل شيء بحسبه فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة
المتصلات عبارة عن متصليتها او قبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شيء فانما يصير هو ما هو في نفس
الامر بان يكون واحدا متعينا وان ماهيته غير معنى كونه واحدا واما المحتمل للوجهين فمن ذلك قولهم فيكون الوحدة مبدأ
للخط والسطح ولكل شيء فان كان المراد ان الوحدة في كل شيء عين وجوده الخاص به بوحدتها اوجد كما ان الوجود مما
وجه كما ذهبنا اليه فبالوجود يصير الاشياء موجودة ومن صارت ماهيتها محمولة صادقة على نفسها فان الانسان مثلا
ما لم يصر موجودا لا يصدق على شيء انه انسان لست اقول ان ماهية الانسان من حيث هي هي ليست بانسان بالحمل الذاتي الاولي
بل اقول ان الشيء ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذي معناه الاتحاد في الوجود فكما ان الوجود الخاص
بكل شيء مبدأ تحققه كذلك الوحدة لانها عين الوجود وان كانت غيره مفهوما واما ان كان مرادهم بان الوحدة مبدأ
فاعلي للخط والسطح وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره فهو فاسد لا وجه له وكذا صح قولهم
ان السطح لا يكون سطحا الا بالوحدة الاتصالية الخاص به فقد عرفت ان وحدة المتصلات بما هي متصلات ليست الا متصليتها
سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لا يخلو عن وجه صحة ان كانت لها وجود
وان كانت محض الانقطاع والنهاية فلا ومن ذلك قولهم ان الوحدة علة كل شيء فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التي هي عين ذاته تعالى
فصح كونها علة كل شيء واما الفاسد فمن ذلك قولهم اول ما تتكون ويحدث عن الوحدة العدد فان العدد هي كثرة متالفة من
الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسطا بين الوحدة وبين كل شيء
وكذا قولهم الخط اثنوية وضعية والسطح ثلثية وضعية والجسم رباعية وضعية وكذا ما ذهبوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة ولا
يمكن تصحيحها بالبيان القياسي **قوله** يجب علينا اولا ان نبين ان المقادير اه معناه واضح ووجه التقديم والتاخير في هذه
المقاصد الثلثة ان بيان ماهية الشيء وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذي هو ايضا من باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو
وجودها وكون الاستعمال باثبات نحو وجود الشيء ومعرفته بالبرهان احرى بالتقديم من الاستعمال بدفع شكوك المتشككين
لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل النفس اهم من اصلاح الغير
فيكون اولى بالتقديم **قوله** والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد اه لما كانت الوحدة مساوقة للوجود وهي كالوجود
من المعاني الوجودية الشاملة فينبغي ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث عن طبيعة الوجود وتعريف اقسامه الاولية
من الواجب والممكن والجوهر والعرض فاللايق بهذا البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع الفراغ فيما سبق عن معرفة
الواجب والممكن وهما قسمان حاصران للموجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهما قسمان حاصران للممكن وعن تعريف الاقسام الحاصرة
للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى البعض فالمناسب ان يقع الخوض في معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة
الوحدة لهذا الوجه بوجه لم نذكره وهو ان البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدأ الفاعلي

للكم المنفصل بوجه وكالمبدأ الصوري للكم المتصل بوجه وهو مبدأ لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدأ الفاعلي للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكررها بعينها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدأ الصوري للمتصل الكمي فلان المتصل بما هو متصل حقيقة الاتصال صورته وليس الاتصال الا نوعا من الوحدة فتكون الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية التي تمنع من التشتت واتصاله اما تسميتها بالوهم الاخر فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا بانه قابل للتقدير والمساحة فالعاد والماسح لا يمكن ان لا يكون الا ما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا واعلم ان العاد كالماسح يطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذي اذا اسقط منه مرة بعد مرة اخرى لم يبق منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا واحدا فالواحد الحقيقي عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين لم يبق منه شيء فيقال الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال للخمسة وكذا حكم المساحة في المقدار من جهة ما يعرض في اجزائه شيء به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذي يفعل العدد ويستعلم كمية العدد مما يجعل واحدا من اجزائه فهو بالحقيقة العاد والمبدأ الحقيقي للعدد لا الواحد لانه كالآلة التي بها يفعل الفاعل للعدد كالذراع للمساحة وهذا الفاعل لا يتحقق في شيء من الموجودات الا في نفس الناطقة لان العقول لجلالتها من هذا الاستعلام الجزئي والحيوانات وما دونها ادنى منزلة من ان يجعل فعل الحساب فالعاد والماسح منحصر في الناطقة فاذن كون الواحد مبدأ للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدئية الآلة لا مبدئية الفاعل **قوله** فصل في الكلام في الواحد اه قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان في الصدق على الاشياء فكل ما يقع عليه موجود يقع عليه واحد ومتوافقان في الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك السر علم ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد في التحقق وهو الذي لا ينقسم بحسب الصدق والعرض لا بحسب المفهوم والمعنى فالحري ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد والقيد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلو لم يقيد بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الغير الحقيقي فيه و الواحد يقع على اشياء بالتشكيك بالشدة والضعف والتقدم والتاخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها في تمامية الوحدة ونقصها وتقدمها وتاخرها وهي كلها غير الواحد بما هو واحد الذي هو نفس الواحد لا شيء ذلك الشيء هو الواحد فهو وحدة وواحد باعتبارين على قياس الموجود الذي هو بحث الوجود فيقال له الوجود والموجود باعتبارين وذلك الحق الاشياء بالوحدة وثانيها الشيء الذي هو الواحد وهذا على ضربين حقيقي ويقال له الواحد بالذات وغير حقيقي ويقال له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة اي هما واحد في النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيقال الانسان والفرس مثلا واحد في الجنس اعني في الحيوانية وقد يكون نوعا فيقال ان زيدا وعمرا واحد في النوع اعني الانسانية وهذا الاتحاد يساوق الاتحاد في الفصل كالناطق في مثالنا والثاني اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك المتحدين في موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك وكقولنا زيد طبيب وابن عبد الله فهو الاتحاد بالموضوع فيقال هما واحد في الموضوع وقد يكون محمولا لها وهو الاتحاد في المحمول كالقطن والثلج المتحدان في الحامل والابيض المحمول عليهما اشتقاقا او مواطاة واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضي فينبغي له ان يبين جهة الوحدة فيهما واسم اي جهة يقال ان زيدا وابن عبد الله وزيدا والطبيب واحد والحق ان جهة الوحدة في الموضوع والمحمول العرضي هي الموجود بالعرض واعلم ان لاقسام الواحد الغير الحقيقي اسامي مخصوصة فالمشاركة والاتحاد في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة وفي الاضافة مناسبة وللمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمناجاة وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة هذا الاتحاد بالقياس الى نفس النسبتين مماثلة وبالقياس الى المنتسبين مناسبة وعلى هذا القياس في اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد بين العارضين في النوع فالاتحاد بين الكيفيتين هو المماثلة واذا قيس الى الموصوفين

بهما فيسمى المشابهة وكذلك الكمان المحدان في الكمية هما متماثلان والمعروضان لهما متساويان وربما يقال للاولين
متماثلان من حيث اتحادهما في النوع اي نوع كان ومتساويان من حيث اتحادهما في خصوص هذا النوع وكذا اذا اطلقت المشابهة
على نفس الكيفيتين وعلى هذا القياس في غير ذلك فهذه كلها من اقسام الواحد بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسي
ومنه نوعي هو بعينه واحد فصلي هذا اذا كان المعنى النوعي مركبا حده في الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط
لا جنس له فلا فصل له فيكون ح واحدا نوعيا فقط ومنه واحد نسبي ومنه واحد عددي اي شخصي فمنه واحد بالعدد
الواحد العددي منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الحقيقي الا انها متفاوتة
في الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود الشخصي على تفاوته اقوى من الوجود
النوعي فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعي اقوى من الوجود الجنسي فكذلك حكم وحدتهما وكل جنس هو
اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى تحصلا ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة في المفارقات
العقلية على تفاوتها اقوى من وحدات النفوس و[٧] النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهي
من وحدة الصور الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هي المادة واضعف الاعراض هي النسبية واضعف الجميع وحدة هو
نفس العدد لان وحدة الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة
والقسمة بالقوة فافهم هذه المعاني فانها عظيم الجدوى ويقع بها الوقوف في العقود على امور سهى فيها الاكثرون والاطلاع
على منشأ غلطهم وسهوهم فمنها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس والوحدة الجنسية فان الاول من اقسام الواحد بالعرض
والثاني من اقسام الواحد بالذات وكذا الفرق بين الواحد بالنوع والواحد النوعي في ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات
فان المعنى الجنسي في نفسه واحد وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعي له وحدة مبهمة الا انه اقوى من
الجنس القريب وحدة واقل ابهاما منه وهو من الجنس البعيد وهو من الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعاني والمبهمات وهي
عبارة عن تعينها وكليتها واشتراكها وهذا التعين هو نحو وجودها في الذهن ووحدة الاشخاص هي وحدة الوجودات الخارجية
والوجود الخارجي اقوى من الوجود الذهني لانه كالشبح والمثال للخارجي ثم العجب من الشيخ كيف جعل الواحد بالجنس والواحد
بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما
اخر وكذا اعتبار القرب والبعد في الجنس في اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا ولا يحسن ح اعتبار النوع
الاضافي في تقسيمه الى القرب والبعد لانه يخل بالمقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال والنقص ولا فائدة فيها
في احدهما اعتبار لم يكن في الاخر فيكون مرتبة الخاصة من الوحدة كوحدة الجنس القريب قوية او ضعيفة لا يختلف بان يعتبر كونها نوعا
اضافيا بعيدا او جنسا قريبا والذي يؤثر فيهما ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد المحصل الشخصي
سواء كانت اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فائدة للجلاد في هذا الى الاعتبار الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية **قوله**
ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هي طبيعة
مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض من جهة وحدتها هي الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد
النوعي ليس الا طبيعة متحصلة نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض وكلام الشيخ ههنا
في الواحد بالذات فهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة في واحد ولا مناسبة للكثير بالعدد ولا للكثير بالنوع لان بعد من اقسام الواحد
بالذات فان الاشخاص بما هي اشخاص كثرتها واختلافها بالتشخصات وهي بها تصير اشخاصا ولا اتحاد في التشخصات فالاشخاص بما
هي اشخاص ذوات تشخصات يكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات الشخصية اتحادا عرضيا اي بالعرض وكذا
اتحاد الانواع في الجنس قال ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز
ان لا يكون اه الفرق بين الابهام الجنسي والابهام النوعي ان الابهام الجنسي من جهة المعنى والمهية فماهية الجنس مبهمة غير محصلة
تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معناه عند العقل واما المعنى النوعي فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى

[٧] وحدات

صميمة معنوية فان كان وجوده وجودا عقليا فلا تعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا قابلا للاشارة الحسية فلا يخ
اما ان يكون تام الوجود في نوعه يكفي امكانه الذاتي لقبول الوجود عن موجده لا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان
فهو ايضا نوعه منحصر في شخصه واقترانه بالمادة ليس لاجل انه في اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها والى تخصص استعداد
يقع فيها بل اقترانه بها وحاجته اليها لاجل بعض افاعيله وآثاره وحركاته وانفعالاته واما ان يكون ناقص الوجود محتاجا الى امور خارجة
عن حقيقته ليحصل في الخارج فلا يتم وجوده النوعي ولا يدوم الا بتلاحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب تعاقب استعدادات
فلنوعه ابهام بالقياس الى امور حسية حادثة فهذا هو السبب في ان الواحد الجنسي لا بد ان يكون كثيرا بالنوع لان معناه معنى متردد
معان غير تام معناه وان الواحد النوعي يمكن ان يكون واحدا بالعدد ويمكن ايضا ان يكون كثيرا بالعدد فاذا كان واحدا بالعدد فيكون
له نحوان من الوحدة الوحدة النوعية من جهة ماهيته والوحدة العددية من جهة وجوده والشيخ امر في تبيين هذا بالتامل فيما
سلف من البحث عن معنى الكلي او يتذكر مواضع سلف من المنطق وغيره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا من
جهة وفيه كثرة ايضا من جهة اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الى ان الوحدة الشخصية من جملة الوحدات
مما يقع فيها اختلاف كثير بالكمالية والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود وعينه فوحدة المفارقات الشخصية وحدة
كاملة غير قابلة للكثرة العددية كما ان وجودها غير قابل للمشاركة ووحدة الجسمانيات وحدة ضعيفة لا تأبى عن قبول الكثرة من جهة
اخرى فمن جملتها وحدة المتصلات وقد سبق ان المتصل يطلق على الحقيقي وغير الحقيقي والمتصل الحقيقي ما لا يوجد فيه حد
مشترك لاجزائه وقد علمت ان هذا المعنى للمقدار بالذات ولما يتقدر به وهو الموضوع بسببه وان متصلية المتصل
بهذا المعنى هي نحو وجوده والمتصل الغير الحقيقي ما يكون اتصاله بتماس بين امرين او بلصوق يوجب التلازم بينهما في الحركة
بعسر الانفكاك اذا تقرر هذا فالواحد بالاتصال الحقيقي احق بالوحدة من المتصل الاضافي لان الكثرة فيه بالقوة لكن
وحدته بعينها هي قوة كثرته وهو اما ان يكون نفس المقادير كالخطوط والسطوح والاجسام المقدارية او صورا امتدادية
كالماء والسماء وغيرهما فاذا كان خط الاستدارة لا يكون له زاوية وهذا القدر غير كاف في الاتصال الحقيقي فانه اذا اتصل رأس
خط براس خط آخر بحيث لا زاوية بينهما بل كانا على استقامة ولكن يوجد بينهما مقطع لم يكن الجميع متصلا واحدا في الحقيقة
بل في الاشارة الحسية فقط فينبغي ان يقال المتصل في الخطوط ما لا يكون له نقطة في الوسط بالفعل وفي السطوح ما لا يكون بين
اجزائه خط بالفعل وفي الاجسام ما لا يكون بين اجزائه سطح بالفعل ثم بعد المتصل الحقيقي في الوحدة هو المتصل الاضافي
اذ جميع افراده بحيث يكون فيها كثرة بالفعل وهو ايضا متفاوتة في الوحدة فما فيه مع الكثرة الانفصالية قوة الاتصال
الحقيقي اولى بالوحدة مما لا يكون كذلك كالمركب من الاجسام المتخالفة الصور فيما يلي المتصل الحقيقي هو الذي فيه كثرة
بالفعل من اجزاء نوعه الا ان اطرافها يلتقي عند حد مشترك مثل مجموع الخطين المحيطين الملاقيين على طرف مشترك
من غير زاوية ويليه ما يكون امورا متلاصقة متماسة اطرافها متلاصقة بعسر انفكاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام
فيكون لها اتحاد في الحركة لكن الحيوان وحدة حركتها تابعة للالتصاق الواقع فيها وهو ضرب من الوحدة لان اتحادها تابع
لوحدة حركتها وذلك كالاعضاء الحيوانية والالتحام اذا كان طبيعيا كما في اعضاء الحيوان اولى بالوحدة مما اذا كان صناعيا
كما في انعاض السرير والوحدة في هذه الاقسام من المتصلات الغير الحقيقية كلها اضعف من الوحدة التي للمتصل الحقيقي
لان الكثرة فيه بالقوة وفي هذه بالفعل حتى قد خرجت عن الوحدة الاتصالية ونزلت من الواحد الى الوحدة الاجتماعية
فالوحدة الاتصالي اولى من الواحد (بالوحدة) بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فيهما بالفعل والكثرة بالقوة والكثرة فيهما بالفعل
في جميع الاقسام وليست في بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قيل من ان كلما كانت وحدته بالفعل فكثرته بالقوة
وكلما كثرته بالفعل فوحدته بالقوة ليس على عمومه بحق ففي هذه الاقسام كلها كثرة بالفعل ونصيبها وحدة لا تزيل
عنها الكثرة ولكن يجب ان يعلم ان هذه الوحدة العارضة على الكثرة التي فيها ربما يكون بمجرد الاجتماع وربما يكون
معها وحدة صورية جوهرية كاعضاء الحيوان حيث لها مع الوحدة الالتحامية صورة نفسانية حافظة للتركيب قوله

ونحو تام م

والواحد بالاتصال

والوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض الواحد بالاتصال
ان يكون واحدا في الموضوع لانه قد علمت ان الوحدة في كل شيء هي عندنا وجوده وقد مر ان الاتصال اعني المقدار نوع
من الوحدة والمقدار مقدار شيء لا محالة كالماء والهواء فالحقيقة المقدار الجسمي انما هو وحدة الجسم ووجوده والسطح ايضا
يحصل من انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع السطح وكذلك حكم العدد فان العدد شيء وانه مؤلف
من وحدات هي غير زائدة على وجودات الاشياء بل على مهيا بها في اعتبار العقل واذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون
مع الاتصال مهية اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع
الوحدة الاتصالية موضوعا غير مؤلف من مهيات متخالفة خلافا لبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار في التحصيل
وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متحصلة موجودة بوجود واحد والمراد
مما نقله منه على تسليم حقيته هو ان ما له وحدة بالفعل تكون الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا
اي المؤلف من متخالفة المهية ليست له وحدة بالاتصال بل لو كانت لكانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق
ان حقيقة الفرسية مثلا غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سيأتي وبالجملة
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متالف من حقايق مختلفة لما ذكرنا من ان متصلية الشيء هي وجوده
والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في المهية يستدعي الاختلاف في الوجود
فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء اريد بذلك الاتصال نفس المقدار او الطبيعة المقدرة
كالماء والهواء فيكون كل متصل واحدا بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة ايضا يصح ان يقال انها واحدة
بالموضوع اعني بالمادة وكذا يلزم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا في الطبيعة لكن ههنا شبهة استصعبوا
حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل بمعونة الوهم يحلله اليها ولا يمكن
تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف وكثيرا ما يصير موضوعات لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل
حار وبعضها بارد او نصفه ذراع او مواز لكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذا كانت اجزاء المتصل
الواحد موجودة بوجود واحد وليس الحمل معناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل بعضها
على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع ذراع او نصفه
ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فايدة وتفصى عن هذه الشبهة بعض اجلة المتاخرين
بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن المتعارف الخاص حصة منه وهو مع عدم التمايز في الوضع كما
حصة من بين مطلق الاتحاد في الوجود ويقتضي اشتبهته ما اذ لو كانت الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة
الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية فكذلك الحمل حتى ان كان يجري في جميع
اقسامها الا ان المشهور اراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا يقال في المتعارف زيد عمرو من حيث اشتراكهما في النوع والثلج هو
الجص من حيث اشتراكهما في عرض هو البياض ولذلك قيل الحمل هو الاتحاد في الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص
لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص ليجوز فيه تخصيص اخر بل المراد
ان الحمل اعني هو هو عبارة عن الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف في اللفظ
بل على كون ساير انواع الوحدة غير مصححة لصحة الحمل الا الاتحاد في الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد
ثم العجب كل العجب في انه استفاد من قولهم ان زيدا وعمروا واحد في النوع وان الثلج والجص واحد في العرض
وان البياض والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان يقال ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن
العرف يمنع عن ذلك وليت شعري كيف يسوغ عند العقل ان يقال لمتبايات في الوجود بمجرد ان لهما جهة من الوحدة
خارجة عن ذواتها ان يقال هوية هذا هوية ذلك او يقال هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوية هو معنى حقيقي من باب

وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فيرد الاشكال بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم صحة الحمل بان نضعا الذراع كله مثلا والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد ما لم ينقسم ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شيء من انحاء القسمة التي معناها ومفادها حصول الكثرة ولحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود وقد مر ان الواحد بالاتصال فيه قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فما لم يخرج تعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل وحدة خالصة واذا خرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا هناك بل اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين **قوله** بل نقول ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره اه لما ذكر ان الواحد بالاتصال واحدة في الطبيعة وكان الواحد بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون كثيرا من جهة اخرى فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن كل منها يمكن ان ينقسم في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد مما ينقسم من حيث طبيعته التي عرضت لها الوحدة ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى وبعضها مما لا يمكن ذلك فيه وان امكن فيه نوع اخر من الانقسام والتكثر فالاول مثل الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها كثيرة والخط الواحد خطوطا متعددة والثاني مثل شخص الانسان والحيوان لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته التشخصية نعينها لا يصير الا انسانين وكذا الحيوان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية مثلا فانها متصلة سارية في المادة والفلك ايضا كالحيوان والانسان فانها غير منقسم بالعدد الفلكي بل جسمية الفلك اعني مادته مما يمكن ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام العددي فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الاول بالشخص من الفلك والحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم الى فلكين ولا الواحد الحيواني ينقسم الى حيوانين لكن كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا ومن الحيوان حيوانا على ما اشتهر عند القوم ولنا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك هذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا على ضربين احدهما ان يكون وجدت له مع حيثية كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى وثانيهما ان لا يكون كذلك والاول اما ان يكون تلك الطبيعة فيه الوضع وما يناسب الوضع فهو لا محالة يكون نقطة اذ الغير المنقسم الوضعي منحصر في النقطة وانما ذكر هذا التقسيم نظرا الى معنيي الوضع في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا يكون الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له ماهية ووحدة وحيثية كونه ماهية عقلية غير المفهوم من كونه واحدا اذ ليست ماهيته ماهية الوضع وههنا موضع نظر وهو كون العقل غير منقسم من جهة اخرى في لوازم الاجزاء المحمولة مع كون الجوهر جنسا له عند الشيخ لا يستقيم اللهم الا ان يخصص جهات الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذا الايراد عليه في باب النفس اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون فيه طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث هي وحدة واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا فقيد ان يخرج بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة فيها قوة الكثرة الاتصالية بل لو سالت الحق فاعلم ان العدد ايضا من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي بها العدد فيها تقابل التضايف كما سيجيء تحقيقه كما ان بعض الوجود مقابل للبعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس لمطلق الوجود مقابل الا العدم **قوله** فمن هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمته مادية او

او ذهنا نياة وهي اعم من ان يكون معه معنى آخر سواء كان من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ
باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة فيهما وعدمها باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية كالماهية او القصور
في الوجود الذي هو مناط الحاجة او الامكان اذ لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم او لا يكون
معه معنى آخر وهو الوحدة الواجبية بحسب التحقق ونفس معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت ليست الوحدة
في الواجب تعالى مقارنة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها قلنا حيثية الوحدة هناك بعينها حيثية ساير
الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود وغيرهما من الصفات فاعلم **قوله** ولبعد
القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة ومن حيث الاتصال اه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما
يتفاوت في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية تقابل
الوجود توجب الاتصاف بمعان عدمية تقابل الوجود كذلك الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار
الوحدة فهيهنا عاد الى ذكر اقسامها باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا
طبيعة اخرى كالمقدار بنفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالكثرة الواقعة في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس
طبيعته علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي قوة الكثرة
مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدة طبيعته بسبب امر اخر فتقرب
طبيعتها علة معدة لكثرتها عن وحدتها وذلك الامر هو المقدار وتلك الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء الواحد
من طبيعته ان يصير مياها لاجل المقدار المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب
المقدار ايضا فالمياه المتعددة واحدة بالموضوع يعني المادة كثيرة بالعدد والماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع
فقد ظهر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثيرة بالعدد كاشخاص من الناس فانها ليست واحدة بالموضوع بمعنى
انه ليست من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد وقد ذكرنا سبب [illegible]
الكتاب واصح بل قد علم اكثر هذه المعاني من قبل ولم يكن في اعادتها كثير فايدة **قوله** لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا فيه جميع ما يمكن ان يكون له واما ان لا يكون فان كان فهو تام وواحد بالتمام اه اعلم ان الوحدة
المطلقة كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود من اي
وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الاله تعالى جده اذ ما من امر كمالي وجوبية وجودية الا وفيه حاصل [illegible]
او مبدؤه ومنشاؤه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر على قسمين احدهما ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن
حصوله للشيء ولو بواسطة سبب وهي سلسلة العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وجنسه لا اتم منه في جنسه
ايضا والكل مما لا منتظر لكماله ولا نقص يصحبه في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب مرتبة من مراتب الواقع لا
بحسب نفس الواقع لانجبار نقايصها بتمامية الحق الاول واستهلاك مراتب قصوراتها وكثراتها بسطوة وحدانيته
ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسيكشف لك انها ليست من العالم ومما سوى الله تعالى والقسم الاخر على اقسام
متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنها ما يستتم لا بعلة خارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية ومنه غير ذلك
ومراتب النقص ينتهي الى شيء لا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصوله لاحاده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم
التعليمي والزمان فيه على التمام وكالهيولى الاولى فانها اذا تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن اجتماع
جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة واما العدد الذي يقال له
التام باصطلاح الحساب فهو الذي عدد كسوره مساو له وهذا لك معنى اخر ثم انه ما من شيء موجود الا وله تمام من وجه
كالاثنين من وحدة حتى الهيولى فنفس العدد فهي الهيولى قوة التمام تمامها وكل مرتبة عددية فهي تمام من جهة
نفسه ونقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى

ما هو زايد منها و مع ذلك فالواحد ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول
هو ما يؤخذ مع اعتبار ما يكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثاني ما لا يكون كذلك
وهو اما هو نوع حقيقي بحسب الماهية او شخص مركب او بسيط فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كالمفارق والفلك واشخاص
الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لهذا القسم انه واحد بالتمام وحيث كثير من عادة الناس ان يجعلوا
الكثير غير واحد فالتمامية ضرب من الوحدة وهذه الوحدة التمامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام و
قد يكون بالحقيقة اى لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلا يقال للناقص منه بيت
واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حتى انه تام من حيث انسانية كانسانية الشيخ فان كان تام الاعضاء
والقوى فله تمامية طبيعية اخرى من وجه اخر زايد على اصل الانسانية وهو الكمال الثاني الذي بسببه ياتي منه الافعال
البشرية كلها وان لم يكن تام الاعضاء فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اى من جهة الكمال الثاني وبالجملة كل ما يقبل
الزيادة من نوعه او جنسه فهو ناقص كالخط المستقيم ناقص دائما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما المستدير
فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة المحيطة تامة اذ حصل لها كل ما يمكن لها من جهة طبيعتها اذ من طبيعتها الدورة
والاحاطة وكذلك السطح فالمستوي منه ناقص ابدا والمستدير ان كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقداري
فاما هو جسم مقداري لا يكون واحدا بالتمام وقد علمت ان كل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام
من هذه الجهة بخلاف بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربعة وما
في حكمها من المركبات فانها العدم تماميتها صارت مهيئة لان يخلق منها شيء اخر بالطبيعة او بالصناعة فيكون بعض
الاشياء يلزمه التمام في الجواهر كالعقل والافلاك والكواكب واشخاص الناس ومن الاشكال الشكل المستديرة كالكرة
والدايرة ولهذا قيل ان افضل الاشكال الكرى حيث لا يصير جزء الشكل اخر بخلاف غيره من الاشكال كالمثلث مثلا فانه
يصير بزيادة امثاله عليه شكلا اخر من نوعه او جنسه فيحصل من اربع مثلثات مثلث اخر ومن ستة مثلثات مسدس

قوله واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحد فقد سبق ان مرجع الاتحاد في عرض او نسبة الى الاتحاد في النوع لذلك العرض والكل النسبة فمرجع التشابه
وهي الاتحاد في الكيف الى الاتحاد النوعي اعني التماثل بين الكيفين وكذا مرجع المساواة الى التماثل بين الكمين وعلى
هذا القياس في غيرهما والاتحاد في النسب الذي يقال له المناسبة يكون بالقياس الى الموضوعين كالسفينة و
البلد او كالربان والملك مناسبة وبالقياس الى نفس النسبتين مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالعرض
والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة في الحالتين وحدة بالذات وعدها نوعا واحدا بالذات لا اشخاصها
كما سبق التنبيه عليه **قوله** ونقول من راس انه اذا كانت الواحدة اما ان يقع على اشياء كثيرة بالعدد ويقال
على شيء واحد بالعدد وانه قد اشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة في الشدة والضعف
وقد ذكرنا اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون للمتعدد جهة وحدة فيقال للاشياء المتعددة انها واحدة لاجل
الاتحاد في معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع والمحمول اما ذاتي او عرضي متقرر او امر اضافي اما جنس
قريب او بعيد واما نوع حقيقي او فصل قريبا او بعيدا وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد في الموضوع والموضوع الواحد
وكذا الاتحاد بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يقال الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يقال انهما جنس واحد ويقال زيد
وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين في اللون مثلا او الطول ولكن لا يقال انهما نوع واحد
او كيف واحد فالاول وحدة بالعرض والثاني بالذات ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما بالجنس او بالنوع او بالشخص و
التشخص اولى بالوحدة من النوع الاخير وهو من جنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى الجنس الاقصى ثم
الواحد بالعدد متفاوتة في شدة الوحدة وضعفها واضعفها لجميع العدد الواحد بالنسبة بل الحكم ثم الزمانية الهيولي

واشدها اولاً بالوحدة الوحدة الاله تعالى جده ثم العقل ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شئ ينقسم
اولى بالوحدة من الناقص **قوله** والواحد قد يطابق الموجود في ان الواحد يقع على كل واحد من المقولات كالموجود أ
الاولى ان يقال ان الواحد يطابق الوجود في المصداق ويخالفه في المفهوم فكلما يصدق عليه الواحد (الوجود يصدق عليه) سواء كان من المقولات
العشر او لا يكون فان الواجب تعالى موجود وواحد وكذا الفصول البسيطة وبعض المقولات فانها ليست من المقولات وكذا
نفس الوحدة ونفس الوجود كل في ذلك مقول عليها واحد وموجود فالتخصيص بالمقولات وايراد لفظة قد ليس بشئ وسيظهر لك
ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد
غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل شئ منهما على جوهر شئ من الاشياء اي على ماهيته فهو كذلك فكما ان وجود كل شئ ذي ماهية غير
ماهيته اذ الماهية امر يعرضه الكلية دون الوجود فكذلك وحدة كل شئ غير ماهيته **قوله** في تحقيق الواحد والكثير فاظهر ان العدد
الذي يصعب علينا تحقيقه الان ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر اه قد
سبق ان للوحدة اسوة في اكثر الاحكام بالوجود فاعلم ان من المضاهاة الواقعة بين الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد
لانه من الامور العامة لكل شئ كالموجود فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور او تعريف الشئ بنفسه فاذا قيل الواحد ما لا ينقسم
ينقسم من الجهة التي هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشئ بنفسه او على الدور وايضا لان الانقسام الماخوذ فيه معناه معنى
الكثرة واما الكثرة فبالواجب ان يعرف بالوحدة لان الوحدة مبدؤها فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط
التعريف ان يقع بالاجزاء الخارجية قلنا ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين مادتها يعني لا صورة لها الا الاجزاء
المادية الخارجية فلا يمكن تحديدها بوضع التحديد الا بتلك الاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات او الاحاد فصارت
الوحدة ماخوذة في حدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وهذا ايضا تعريف الكثرة بالاجتماع الذي كانه هو نفس مفهوم
الكثرة وهو ماخوذ صريحا وضمنا في لفظ الاجتماع ولفظ الوحدات والاحاد التي هي جمع الوحدة فقد عرفت الكثرة
بالكثرة وبالوحدة التي لا تعرف الا بالكثرة فاشتمل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا
سائر ما قيل في تعريف كل منهما فقد عسر علينا تعريف الحقيقي في هذا الباب غاية التعسر وهذه الصعوبة والعسرة لاجل ان
تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كسائر العلوم المتعارفة ولكن ههنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهي ان
ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال والوحدة اعرف منها عند العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن اوليا
لكن الكثرة مرتسمة في الخيال لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس بما هو محسوس كثير العدد والوحدة مرتسمة في العقل لان المرتسم
فيه هي المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا بالعدد والمرتسم في الخيال اسبق من المرتسم في العقل زمانا لان الاحساس
فينا قبل التعقل ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافي كون الوحدة والكثرة كل منهما من الامور التي
يتصورها اوليا اي اوليا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدا تصوري ذاتي وحيث يكون الكثرة متخيلة اولا اي
بحسب الزمان قلنا ان نعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا عقليا بان ناخذ الوحدة متصورة بذاتها كسائر الاوليات و
ان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا غير حقيقي بل من باب التنبيه والاخطار بالبال ويستعمل المدرك من الطريق الخيالي للتنبيه
الى الموجود في عقلنا الذي كان ذاهلا عنه غير متصورين على وجه الحضور في ذهننا وقد علمت ان مبادئ التخييل و
الاحساس للامور المعقولة ليست مبادئ بالحقيقة وانما هي كسائر التعريفات اللفظية التي فائدتها الاحضار لما في القوة
المجاورة للمعقولات وتعيين واحد منها لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هي الشئ الذي ليست فيه كثرة او الذي لا ينقسم
فقد استعرنا بان المراد بهذه العبارة الشئ المعقول عندنا اولا هو الذي يقابل المعنى الاخر وليس هو او الذي هو يقابله
هذا المعنى الاخر او سلبه فيقع التنبيه عليه بمقابله بهذا الوجه وقيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففي الاولى
كان تعريفا عقليا لمعنى خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي ولا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد الى التعجب
من حد العدد بقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او احاد وذلك لان الكثرة نفس العدد لما مرت الاشارة اليه ان العدد

والكثرة

والكثرة من الامور التي صورتها عين المادة فلا صورة لها ولا فصل فلا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها اذ لا مغايرة بينهما في المفهوم فقول من قال ان الكثرة مؤلفة من الوحدات كقول من قال ان الكثرة كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم لمعنى الاخر يعني انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف للشيء بنفسه **قوله** فان قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من غير الوحدات اي الكثرة الحاصلة من غير الوحدات اي الاشياء المعروضة ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من غير الوحدات بمنزلة الفصل ويكون مجموعهما عنده حد العدد الذي هو المعرف وانه فانه ظاهر فان الفرق كما هو حاصل بين الوحدات والواحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان الوحدات امور عارضة والواحدات كالناس والدواب والانعام موضوعات لها كذلك الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة لا اشياء غيرها هي كثرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدأ اي الوحدة في الوحدات بازاء المبدأ اي الواحد في الواحدات فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات اي وجه اعتبر **قوله** والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كمية منفصلة الى قوله فقط معناه واضح **قوله** فنقول الان الوحدة اما ان تقع على الاعراض واما ان تقع على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا لما فرغ من بيان ماهية الواحد والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ وفاقا لجمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض ولهذا العرضية فالعدد ايضا عرض واستدل على عرضية الوحدة بانها لا يخلو اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت مقولة على العرض فهي عرض لا محالة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون قولها عليه كقول الداخل في مفهوم الشيء عليه اذ الوحدة فلا يكون جنسا ولا فصلا ولا عينا لها فيكون لا محالة عرضا لازما اذ المحمولات المقولات على شيء محصورة في جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص وحيث لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة واحدا والوحدة محمولا عرضا له وهذا العرض الذي هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون جوهرا في ذاته اذ لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهري فالشيء كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهري وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للذاتي وجوهرا اي موجودا لا في موضوع الا ان ذلك انما يمكن في المركبات من المادة والصورة كالابيض المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادي للهيئة والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى ان هذا المثال مثال لما كان الجوهري فيه عرضا مقابلا للجوهر لا ما كان العرضي فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان في المركبات الطبيعية يوجد محمول عرضي بالقياس الى ما هو جنس للمركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا في موضوع بل في مادة واما طبيعة المعنى البسيط النسبية التي لا توجد وجودا مغايرا لوجود ما هي فيه فهي الامر الخارج عنه عرض لا محالة بالمعنى الاخر المقابل للجوهر اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدأ الاشتقاق وهو المعنى المصدري وعرضية المشتق كالناطق يكون جوهرا في نفسه مع كونه عرضيا بمعنى اخر اذا كان فصلا لجنس جوهري كالحيوان واما مبدأ الاشتقاق كالنطق فهو عرض بتة لكونه موجودا في الجوهر لا كجزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال على عرضية الوحدة واقول فيه موضع انظار وقبل الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات ويعلم ايضا انها من الامور التي لا يخلو شيء من الاشياء في مرتبة من المراتب عنها وكل هوية موجودة باي حيثية كانت ففي تلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية ويعلم ايضا انها كالوجود مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات والواحدات كما انها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية والاقدمية والاشدية فلا يكون ماهية لشيء من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهي ايضا كالوجود متحدة مع الماهيات في الوجود زائدة على معانيها بحسب التصور وذلك لانها لو لم يكن وحدة زيد مثلا عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود ولوحدته وجود اخر فحصل هناك وجودان فلهما وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة فيعود الكلام الى وحدة كل منهما اعني زيدا ووحدته تارة اخرى والى وجودها ووجود زيد والى وجود وحدة الوحدة ووجودها

عرض هذا القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات

فتضاعف الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة و
الوجود وكذا كل ما يلزم من مغايرته للموضوع في الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشأ من كون هذه الامور موجودة
في الاعيان فمن قرّر ان الوحدة كالوجود غير موجودة في الاعيان ولم يتفطنوا ان هذا التسلسل انما يلزم من مغايرتهما في الوجود
ومغايرة كل منهما لوجود الاشياء وكيف يكون الوحدة من الاعتبارات الذهنية ولها الآثار والافعال الخارجية ربما كانت مخصوصة
كالاتصال الحقيقي فهو نوع من الوحدة ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة
وبين عارض المهية كالوجود والتشخص للنوع والفصل للجنس والجنس للفصل وكثيرا ما يكون العارض للمهية اقوى تحصلا وتجوهرا
من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض فبالوجود يصير المهيات موجودة وبالفصل المقسم يصير طبيعة الجنس قابلة للتنوع
ومن هذا القبيل عروض الوحدة لمهيات الاشياء واما من لا مهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علمت ان وحدة كل شيء عين وجوده
فوحدة الجوهر جوهر لا ان مهيتها مهية الجوهر اذ لا مهية لها وذلك كما ان فصل الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لمهيته بل
متحد بوجوده وكذا وحدة العرض عرض بنفس عرضيته لا بعرض آخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما في كلام الشيخ
اما قوله الوحدة اذا قيلت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو مسلم لكن بشرط ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية ذلك
العرض ولا يلزم التسلسل كما مرّ فوحدة السواد موجوديته وعرضيته شيء واحد بلا تغاير الا بالاعتبار واما ما ذكره من انه اذا لم يكن
قول الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحي اعني لازم المهية او
لازم الوجود بان يكون للملزوم وجود وللازم وجود آخر لا ينفك عنه اما مطلقا او في الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى المهية الموجودة به فهو مسلم ولكن لا يوجب كونها
عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شيء آخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلي ويقال له الفصل المنطقي لكونه معروضا للفصل الذي
هو من المعقولات الثانية وقد يراد مبدؤه وهو الفصل الاشتقاقي الذي كالحس في الحيوان والنطق في الانسان بمعنى النفس
الحساسة في النفس الناطقة فيهما فان فصل كل شيء بالحقيقة هي صورته التي هو بها هو فعلى هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل
مهية وجوهريته هي فصل الاخير بالمعنى الثاني ومبدأ فصل الاخير بالمعنى الاول واما الذي حكم في كون العرضي للشيء
الذي هو احد الخمسة جوهرا في ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ ذلك العرض مركبا فهو منظور فيه لانه
ان اريد به ان عرضي المهية كفصل الجنس في المركب الخارجي يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط فان يكون فصل
المهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركبة اذا كان جنسها جوهرا فان ذلك الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس
جوهرا فهو لا محالة جوهر وان كان عرضيا للجنس واما قوله اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه الخ فقول فصل المهية البسيطة
اذا قيس الى الجنس فهو موجود بعين وجوده لا انه موجود في الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس فهو كجزء منه
ان اعتبر انه موجود بوجود آخر والا فهو عين النوع وان اريد به ذلك ان مبدأ الاشتقاق لا يمكن ان يكون جوهرا بل المركب
منه ومن الموضوع فلا يخلو اما ان يكون المراد من ذلك المبدأ نفس المعنى المصدري الذهني كسائر المعاني المصدرية الاضافية
فليس الكلام فيها اذ ليس شيء منها مما له مدخل في تحصيل المهية وتخصيصها وانما هي من التوابع العرضية بعد حصول الآثار
الفعلية والانفعالية من مباديها ومن قال ان الوحدة موجودة فليس يعني بها المعنى الانتزاعي النسبي بل الذي يطابقها وان
كان المراد منه الامور الصورية التي بازائها المحمولات الفصلية فهي قد يكون جواهر صورية اذا كانت مقومة لانواع جوهرية
وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدة
على وجود الجواهر والاعراض بل يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال في الوجود راسا براس و
المقدم حق كما ذكرنا وكذا التالي واعلم ان المتعصبين في كون الوحدة من الامور المعدومة في الخارج الموجودة في الوهم
من صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من اتى بعده الى يومنا هذا ولهم وشبه قوية في باب الوحدة وكذا في
الوجود وان كلا منهما عنده من الامور الاعتبارية التي لا تحقق لها اصلا الا في الاذهان وقد ذكرنا سابقا تلك [illegible]

وشبهة

مخصوص

وتبهر وادحضنا حجج في كتابنا الكبير من حجج القويتين بان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت
في الشيء لا يبطل بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل
فيه شيء من وحدة الجسم او كل وحدة الجسم او ليس في احدهما الوحدة ولا شيء منها ولا يتصور ان يكون في كل جزء
موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون الوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو وحدة لا يمكن لا يتصور ان يكون
لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان
توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شيء من الوحدة العينية ولا جزئها ولا كلها فليس للوحدة وجود
في الاعيان اصلا بل هي صفات عقلية يضاف تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول
قد علمت فيما سبق ان للوحدة اقسام شتى وان وحدة كل شيء بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها
قابلة للقسمة والكثرة فوحدة الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة فهي نصف الجسم نصف
الوحدة وفي ثلثيه ثلثاها وهكذا الى غير النهاية وهذه الحيثية لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي وحدة الاتصال
كثرة بالقوة فهذه مغالطة نشأت من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذه
الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه بهاس هذا الجواب حيث قال كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة
وساير اللوازم بالمواد فانه يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان
ينقسم معنى قولنا المضاف والوجود ولو لم يكن حالة في الموضوعات كانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة
فاجاب الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد المادي ينقسم
والوجود مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثلا في الجنسي اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب
ان ينقسم قول يجب ان يتامل فيه اما انها لوازم موضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع فليس كذلك فانه انما
يجب ان ينقسم ما كان عارضا للموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال الخارجي
ويبقى متصلا لعرض الاثنينية المشتركة في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وصغيرة انتهى واعلم ان كلامنا
مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية الوحدة والوجود ومع الشيخ وموافقيه من المتقدمين في عرضيتهما
في كل موضوع بل الوحدة كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا ماهية لها غير الانية الا انها يكون جوهرا
في الجواهر وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شيء بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان **قوله** فلننظر
الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست بجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقة للجوهر فنقول هذا
مستحيل اه ان اراد بمفارقتها تشخصها عنه فذلك مما لا اشتباه فيه فان الوجود التعلقي يمتنع ان يصير الوجود
المفارقي ولا يجوز انقلاب احدهما الى الاخر ولذلك استحال مفارقة العرض عن موضوعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مفارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتامل فيه فان اراد بالمفارقة التي
حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى اخر غير معنى عدم الانقسام فلا شك في استحالتها كيف ولها في ذلك
الغرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى لا يمكن لشيء من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته
للمهيات والجواهر بهذا المعنى فان الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية
فيه معنى الوحدة والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا الواجب
بحت الوجود معناه ان ليس فيه معنى شيء مغاير الوجود مغايرة خارجية ارادية او مقدارية او غيرها وان اراد
بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية بخلاف حيثية الوحدة فذلك مما لم يظهر خلافه بما ذكره من المقدمات فان قوله والقسم
الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود لذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه ان حيثية الوجود بعينها حيثية الوحدة
في ذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس كلما كان وجود ووحدة يجب ان يكون الوجود

والواحد [illegible]

موضوعا

موضوعا والوحدة عرضا قايما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية والاخر بالعارضية اولى بهما من العكس بل لا عارضية ولا موضوعية
حينئذ بينهما اصلا بل الوحدة المجردة عن الجواهر كلتاهما وحدة وكلتاهما وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب كله علم وقدرة
وحيوة وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان التردد في وجود الوحدة المفارقة بانه جوهر او عرض ليس بحاصر وايضا
لا حاجة فيما هو بصدده من نفي مفارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه المقدمات الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يقال امكن تجرد
وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة مع وجود مفارق فيكون ثم وحدة لموضوع جوهري قد فرضت مجردة عن الجواهر هف
فباقي المقدمات مستدرك وايضا يلزم من مفارقتها عن جوهر صيرورتها قائمة بجوهر اخر ان يكون في الوجود جوهران فارغ
ومفروغ عنه هذه الوحدة فيلزم من مفارقتها انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران
واحدان لا جوهر واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى ان لا يكون
احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا باقي المحذورات والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال
الوحدة الشخصية بعينها من موضوع الى موضوع بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثرة مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على
الاطلاق لا يكون الا في موضوع فالحال على ما بينا **قوله** وبناء فنقول ثم ان كانت الوحدة مجردة انها لا ينقسم بل كانت
وجودا لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعاني
السلبية والاعتبارية التي تضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا بما اضيفت اليها
من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افرادا موجودة في الاعيان وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الموجودات
فلا بد ان لا يكون مجردا انها لا ينقسم اذ من الحق ان يكون ماله صورة في الاعيان مما لا يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه لا ينقسم
فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود وتلك الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى
بل يكون هناك وجود ووحدة ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود الوحدة فيحصل سلسلتان متشابكتان مترتبتان كل منهما من الوحدة
والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرض والذهاب طولا الى غير نهاية وهو مح فلا بد وان يكون وحدة
كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الماهيات المتخالفة مقولا عليها بالتشكيك ويكون في كل
بحسبه كذلك الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقول عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض
عرض وهي بنفسها لا جوهر ولا عرض اذ لا ماهية لها وقد يكون مجردة كالوجود عن الماهيات كلها وهي الوحدة الواجبة القائمة بذاتها
فاذا تقررت هذه المعاني ظهر ما في المتن من مواضع الخلل فقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردة انها لا ينقسم الى قوله ولا يكون للاعراض
وحدة بوجه من الوجوه اقول لا نم ان الوحدة اذا كانت مجردة عن الموضوعات وكانت وجودا لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها
لا موضوع لها لم يلزم من ذلك ان لا يكون للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك ان لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون القيام
بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم ولا يابى هذا المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما
بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا تارة عرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا
بالاشتراك الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة ماهية لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء ماهية لها وذلك كحال الوجود
اسم مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلافات كثيرة بين افرادها ووجود الجوهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك
ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليهما بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشأت من الخلط بين المفهوم
والفرد واما قوله فيكون من الاعداد ما ليس من وحدة الاعراض اه فاقول يختار ان وحدات كل من العددين المؤلف احدهما
من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود الذي لا ينقسم فذلك المعنى المط من غير شرط التجرد و
اللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات فلو هذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبل الان فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم
وجودا جوهرا قلنا ان الجوهرية اللازمة عرض مجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احدى المقولات العشر

الصواب ان كلا منهما ... على الحال والوحدة ... الجوهر

التي هي ماهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن المهيات وذلك الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة لان معناها بما هو معنى الوحدة اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد صارت اخص كالوجود بلا شرط فانه اذا فرض مجردا عن كل خصوصية وكان وجودا محضا لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر ويصير اطلاق الوجود عليه وعلى مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان تعلم ان كلا من الوحدة والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر او عرض ليست الاضافة لحقيقته من خارج كسائر المهيات التي لكل منها حد معين ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك وكمفهوم الانسان اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زائدة عليها فاذا جرد معناها عن تلك الاضافات كان كما كان بخلاف الوجود والوحدة فان اضافتهما الى الاشياء كالمقومات لها فوجود زيد متقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو متقوم بالاضافة اليه ووجود السواد لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى ماهيته وان كان عينه في الخارج فوجود السواد لا يكون الا سوادا ووجود الفلك لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك وغيرهما نفس ماهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته واذا فرض وجودا مجردا عن الماهية صار مجرده كالمقوم له فكل نحو من انحاء الوجود مخالف لنحو اخر مخالفة بالذات مع اتحادها في المعنى والحقيقة وهذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة بشيء او مضافة اليه كانت غير زائدة على حقيقتها واذا جردت عن ماهيات الاشياء صارت نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق واللااطلاق والتقييد واللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الوحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى جنسي او نوعي او عرضي زائد على المعروضات بالقياس الى افرادها بالذات او بالعرض بل كاطلاق حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات **قوله** وذلك المعنى لا يجب ان كان جوهرا لم يعرض العرض اه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت جوهرا قائما بذاته فلم يمكن ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم يعرض وحدة الا بمعنى اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسما فقط وهو ممتنع وليس يلزم هذا الحكم اذا كانت حقيقة الوحدة حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه الجوهر ولا ايضا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان يكون عارضا للجوهر والعرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا كانت جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال العرض اذ الجوهر لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريتها ان لا يعرض لشيء اصلا اذ الجوهر القائم بذاته لا يعرض لذاته وهو ظاهر ولا لغيره من الجواهر والا لم يكن جوهرا وقد عرض انه جوهر وانت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الحال فيه **قوله** فان الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكل ما منها ومن حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة لخصوصية يعني لما علمت ان الوحدة امر جامع للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب المعنى والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرضه ذلك المحذور فالوحدة التي كل واحد منها والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى كجوهرية او عرضية او قيامها بنفسها او غير ذلك هي امر جامع للكل بمعنى واحد ومثل هذا المعنى لا يمكن الا ان يكون عارضا للموضوع غير مفارق للموضوعات والا صار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قائمة بذاتها فلا يمكن عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون حينئذ مشتركا معنويا بين الجواهر والاعراض فاسد من الحق ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في الجواهر والاعراض ويجوز مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قائما بذاته مجردا عن الموضوعات فكيف يكون مع ذلك كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القائم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر عارضا للاعراض وهو ممتنع وكان الجوهر القائم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا وهذا ايضا ممتنع او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب المعنى فلم يكن هناك اشتراك الا بمجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع لا بالاشتراك اللفظي وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف ولا مفارقة عنها هذا توضيح مرامه وينتج كلامه وسابقه كاف غير مفتقر الى الفضلة من معنى التشكيك وقياس المشترك على المتواطي والخلط بين المفهوم والمصداق وعدم الفرق بين عارض المهيات وعارض الوجودات والتعويل على استقامة ما ذكره محال الوجود فان الوجود مع ان كونه

حقيقة واحدة بسيطة شاملة لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مفارقة عن المهيات كلها وتارة يكون متحدا بالجوهر وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القايم بذاته عارضا للاعراض ولا يكون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض فما هو الجواب والحل ههنا يكون جوابا وحلا هناك **قوله** وليس لقايل ان يقول ان هذه الوحدة انما لا يفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قاعدة دون فصولها كما لا يفارق الانسانية الحيوانية اه تقرير هذا الاعتراض ان امتناع مفارقة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوعات لا يدل على عرضيتها الا ان امتناع مفارقة الشيء عن الموضوعات والخصوصيات سببه احد الامرين اما الابهام العمومي او القصور الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل محصل لمعناه كالناطق فلا يمكن مفارقة المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوع النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشأه الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري لا يوجد مفارقا عن الخصوصيات والمواد حتى يكون حيوانا بحتا بلا ناطق وصاهل وغيرهما والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببها الابهام الجنسي اذ الوحدة معنى نوعي محصل ليست نسبته ما فرض عمومها الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل مقوم يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليست معناها جزء معنى جوهر او عرض ولا هي داخلة في حدود المهيات الجوهرية والعرضية بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي لازم عام امتياز افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيف اليها من الموضوعات فوحدة الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفا اليه واذا اشرنا الى بسيط واحد منها اي اشرنا الى مبدأ اشتقاق الواحد لا المشتق المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا الحقيقة النوعية عن التخصيص الذي يلحقه من جهة الموضوع لا كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته عن حقيقة البياض وكذا اللونية التي في السواد لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عما نسبت اليه ومخصصاتها امور خارجة عنها وجودا ومهية ليست كالفصول المقومة للجنس فامتناع مفارقتها للمخصصات والموضوعات ليس من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع صح وظهر ان المحمول الذي هو مفهوم الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود في الموضوع لا كجزء منه ولا يصح مفارقته منه واذا كانت الوحدة عرضا فالواحد الذي بحسب المفهوم مؤلف منها ومن شيء ما على الاطلاق يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق الامر المركب من الموضوع الخاص والمبدأ كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القايم به وهو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدأ والعرضي الذي هو المحمول امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فاثبت ان الوحدة عرض فالواحد كذلك هذا شرح ما رامه الشيخ ولنا في هذا المقام معه مقاومات علمية ومباحثات حكمية فان فيما ذكره بعضه امور صحيحة وبعضه امور مرتبة مضطربة اما ان الوحدة ليست بالقياس اليها كالفصول المقومة ولا قسمتها اليها قسمة الجنس الى الانواع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الوحدة والواحد بما هو واحد امرا بسيطا خارجا معناه عن معنى المهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان الوحدة معنى واحد لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي ما اضيفت اليها فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كساير الامور الاضافية والسببية التي لا افراد لها الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه لا غير كالامكان والفردية والزوجية والفوقية والعلية والمعلولية والوجود عند من راى ان حصص الموجودية المصدرية وكذا الوحدة عند من راى انها حصص الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء اصح ما ذكره الشيخ فيه من انه لا يتخالف الا بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية صور من الوحدة وبه متخالفة في ذاتها لا لاسباب النسبة الى ما نسبت اليها الوحدة ووحدة نفس الاتصال التي هي اتصال بعينها او لازم اتصال ما هو فيه كالماء وليست الوحدة كالوجود كما هو المشهور وعليه الجمهور من انها تتكثر بتكثر الموضوعات وتتميز بتميزها بل الامر بالعكس عند التحقيق والحاصل ان الوحدة في حال الاشياء كمثل حال الوجود عند الراسخين في العلم بما هي وان لم يكن جنسا للاشياء لكنها مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعلق والجوهرية والعرضية فالواحد الذي هو مساوق للوجود مع الجسم جسم ومع

[illegible]

النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض وقد يوجد بنفسها مفارقة عن جميع
المهيات الجوهرية والعرضية فهي مع كل شيء لا بمزايلة وغير كل شيء لا بمزايلة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما يوجب
شنعة اللئام ولكني كما قيل اذا رضيت كرام عشيرتي فلا زال غضبانا علي لئامها **قوله** فصل في ان الكميات المتصلة
اعراض قدم احوال الكم المتصل على احوال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا واقرب الى الوحدة الحقيقية **قوله** اما الكميات
المتصلة فهي مقادير المتصلات قد علمت ان للاتصال بالمعنى الذي ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان
وذلك البعد قد يكون جوهرا وهو اذا كان في ثلث جهات وقد يكون عرضا اذا كان في جهة او جهتين وثانيهما من باب
الكم وقد رسم بوجهين الاول انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين
وبداية للاخر والرسم الثاني انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذي ثبت في الطبيعيات والمنفصل
في مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال في قوله واما الكميات المتصلة اريد به المعنى الثاني وفي قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى
الاول **قوله** اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع
مواضع واما الجسم بالمعنى الاخر الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا مرة اعلم ان اثبات عرضية المقدار يتوقف على امور ثلثة
احدها ان معناه غير معنى الجسم الذي هو جوهر وثانيها انه امر مادي غير مفارق الذات عن المادة او عن الذي في المادة
وثالثها انه يتبدل اعداده على جسم واحد وهو باق بتشخصه ومما يستدل على مغايرة الجسم الذي هو من مقولة الكم عن الجسم الذي
هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة تتوارد عليه المقادير المختلفة فالجسمية
المخصوصة بحالها ولا شبهة في ان الباقي فيه شيء غير المتبدل لعدم الوجه الثاني ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير
وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا الوجه لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما
ان الاجسام مشتركة في الحقيقة الجسمية كذلك مشتركة في انها متقدرة وكما انها مختلفة في المقادير مختلفة في الخصوصيات والاقسام
فان كان اشتراكها في الجسمية واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون
اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها في اصل المقدارية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل
مقداريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار
الذي هو احد الثلثة شيئا واحدا وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوي والمستعلم وجه انحلال الوهم
الثالث انا لا شك صح ان يكون بعضها مقدارا لبعض عادا له وبعضها متقدرا معدودا بالاخر والمقدار العاد في اكثر الامر
يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والعادية بنفس الجسمية التي يستحيل ان يتخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور
متوجه عليه فان المقدار ايضا من حيث طبيعته المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجري في الخصوصيات كما سنبين لك عن قريب
الوجه الرابع ان الجسم الواحد بتشخصه فيزداد حجمه من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير
انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرنا
في تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر في بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذي هو جزء مادي والطبيعة التي هي جزءه
الصوري بقاء ما هو المادة منه لا بعينه بل على وجه الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب في بقائه انما هو ويكون بجزئه الصوري
باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي في كون المركب باقيا بالعدد بقاء الجنسي للمادة في كل
شيء ام مبهم الوجود دائر جنسه الذي طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة
المتصل لا يقدح في بقائها بتشخصها الا ترى ان ديدامتلا يتبدل جسميته وكثير من فصول حساسة الغيبية والعرضية
مع بقائه بتشخصه الانسانية فتبدل جسمية الشمعة مع بقائها بتشخصها وان سلم لا يدل على عرضية تلك الجسمية و
كذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدلان على عرضيته باي معنى كان الا اذا كان التشكل والتخلخل والتكاثف بحسب ما حصل من
صورة اخرى حافظة للوحدة العددية ما يراد الامثال المستمدة من المفارق العقلي واين الجزئية والتشخص يحكمان بذلك

مخلص عرشي اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو مادة الامور الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر وبين
الجسم الذي من باب المقدار يستدعي تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شيء اخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون
محصلات احدهما مقومات ومكملات محصلات للاخر ايضا وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات للاخر اذا تقررت هذه المقدمة فنقول
لا شك في ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا اخذ لا بشرط شيء فيحتاج الى الضمايم الفصلية و
المكملات الذاتية مثل صور الفلكية او العنصرية وبعد انضمام مثل الصور التي للبسائط قد يحتاج في استكمال الاتم الاخرى الى
صورة اخرى هي مبادي لفصول ذاتية اخرى كالنمو ثم الحيوانية ثم النطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال له فهذه كمالات مترادفة
وفصول مترتبة للجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما
يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم يكون انحاء تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا
او سطحا او خطا فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الى غير نهاية من حيث هو كذلك ومن حيث
له اجزاء متشاركة الحدود كذلك اذا تحصل كل من هذه الثلثة تحصلا اخر يجب ان يكون بما هو من المعاني التي تلحق المقادير بما هي
مقادير كالاستقامة والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاستوانية في الجسم
في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله ولواحقه بعينها انواع الاخر وفصوله
ولواحقه وليس كذلك فتبت واتضح ان كلا منهما مغاير للاخر واذا ثبت المغايرة فتثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للاخر يعني
عارض المهية ولم يظهر بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى الاخر وهو مطلوب الشيخ ولاجل هذا قال وهذا المقدار
فلما انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة وشيء في المادة اه فعلمت
ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان
التعليميات لا توجد مجردة عن المواد ولانه ايضا من اثبات انه معنى واحد لا يختلف بالقيام بغيره والقيام بنفسه اما بيان
المغايرة بينهما في الوجود فبان المقادير يزيد والجوهر الطبيعي بحاله واما انها لا توجد مفارقة عن هذه المواضيع اياها في ساير
سابقة هذا الفن واما انه لا يختلف معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو مما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع
الفيلسوف المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقدار والتعليميات ليست مقولة الجوهر واحليتي وهي من عوارض
المهية للجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة عن المادة الا بالوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة
فلا يمكن ان يتوهم للمقدار وجود مغاير لوجود الشيء المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال القابل للابعاد
فلو لم يكن في الوجود شيء غير ذلك المتصل والممسوح لما امكن تبدل المقدار على شيء ثابت اصلا فليس ولا يكون المقدار الا عبارة
عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا كالذراع مرة او مرات يفنى او لا يفنى المسح والتقدير ان توهم اي فرض غير متناه
فرضا عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا الا متناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم يخالف الممتد والمتصل
الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة التي هي من باب الكم فان ذلك معنى ليس لا كمية له في نفسه
ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئية ولا كلية مقداريتين من جهة شيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد
في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى
او كالنقطة لما امكن عروض المقدار التام الا ان يكون وجوده متقوما بالمقدار ولا انه يكون معروضا بحيث يكون له مرتبة من الوجود
متعينا كان تعينه قبل المقدار قبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل لفرض الابعاد
هو محصل لوجود الهيولى ومقوم لمهية الجسم الجوهري ومهيئ للمادة لان يقبل بالفعل امرا يختلف فيه جسم وجسم ويصير
بحيث يمسح بكذا مرات كذا يفنى او انه يفنى ولا يعد مسحه بكذا وهذا الامر هو المقدار وهو كمية الجسم اولا وبالذات و
كمية ما يقارنه بالتبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلا يمكن تجريد الجسم عنه ولو في
الوهم لكن هو والصورة يفارق المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ ههنا ويلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة

جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني بشخصه لما بيّنا ان مثل ذلك
الجسم لا بد فيه من صورة حافظة لتشخصه متقيدة بالعدد ولو تواردت البدل لما هو بازاء الجنس من اجزائه لاتحاد الجنس
بالفصل في وحدة الفصل وتشخصه بجعلان الجنس مع كونه واحدا بالابهام من حيث مهيته ولعتبار نفسه واحدا بالعدد
والتمام لكونه موجودا بوجود الفصل واحدا بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع لبقائه بوحدة الفصل
قوله وأما الخط والسطح فالحري ان يكون له اعتبار انه نهاية واعتبار انه مقدار اه يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم
ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وهو بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف لان النهاية لا بد ان تكون نهاية لشيء
ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار مضاف لا المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من العدم والاضافة واعتبار
انه مقدار ولانه منقسم في الوهم باجزاء متشاركة في الحدود واعتبار اخر وهو انه بعد متصل بمعنى اخر فهذه اربعة اعتبارات
لكل من الخط والسطح **قوله** وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط
يتقاطعان على زاوية قائمة اه لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في ذكر الاحوال المختصة بكل منهما
وامتياز تلك الاحوال بعضها عن بعض وابتدء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود لان الخط نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون
تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انها بعدان
باحد المعنيين من الاتصال الماخوذ في الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت
في حد الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي هو نفس البعد من دون
كمية وتقدير وطول اضافي وقصر وثانيهما الفرق بين البعدين من جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما الماخوذان بلا شرط
ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما اولا وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض
بعدين بلا اخر هو السطح والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره من الاعتبارات لكونه
مقدارا ونهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فلانه معنى وجودي والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة
اما على كونه مقدارا فلان نسبته اليه كنسبة القابل للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار فهو كالمبدء والاصل في المقدارية فكونه
مقدارا لانه بعد قابل للمساحة والعدد والعظم والصغر والتساوي والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار فيعرض
له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتامل في هذه الاحوال للسطح ليعرف ان كلا منها من اي جهة حصل وان
ايها كالمقوم له وايها كالعارض واما قوله لفرض بعدين فقط فانما ذلك له لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات
الثلث ومثل ذلك الامر اذا انتهى وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهايته من حيث انها نهاية
لمثله لا انها نهاية مطلقة ولا هي شيء كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت مرارا ان هذا المعنى
ليس معنى المقدار وان لم ينفك عن المقدار لا في الوجود ولا في الوهم فهو ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا
بل هو من هذه الجهة اي جهة كونه نهاية من المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شيئا له اضافة لكن ذلك الشيء
احد امور ثلثة متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي هو
المقولة بنفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرهما من المقولات والمضاف الذي هو معروضها وهو يجوز ان يكون
كل شيء من الاشياء حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ قد يقع اضافة في اضافة كالاعلى والاسفل والمضاف الذي
هو المركب منهما جميعا وهو كالفرق بين الكلي بمعانيه الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو
من جهة كونه قابلا للمساواة والمفاصلة وكونه مخالفا لغيره من السطوح في التقدير والمساحة والانقسام الوهمي
وغير ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهاية مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما ولا الموافقة التي
بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل هذه المخالفة والمساواة على ما علمت **قوله**

لكنه من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يقوم دونه فلا شبهة في ان السطح باي معنى
اخذ من المعاني الثلثة هو من عوارض الجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فقط فلان وجود النهاية وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود
امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه مقدارا وسطحيا فلجواز تبدله
على الجسم الواحد مع بقائه بعينه الشخصي وليس من شرط الحلول ان يكون الحال مساويا في المحل مطابقا لذاته ولا ان يكون بازاء كل جزء من
المحل شيء يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه قد ذكر هنالك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم
كالخط وغيره فمحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا نقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل وان كان جوهرا منقسما
يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو مح واما كون عرض واحد قائما باكثر من موضوع واحد
وهو ايضا مح وتحقيق الجواب ان العارض لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل
فهو لا محالة منقسم بانقسامه فعلا او قوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما الا يكون عروضه من تلك الحيثية بل من حيثية
اخرى كالتناهي والابوة والبنوة وغير ذلك من الامور الغير الكمية ولا قسمة لها فح لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه
ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من جميع الوجوه والحيثيات وليس من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا
تقرر هذا فنقول ان محل النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام ولكن عروضها لا من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي **قوله** ولو كان كون السطح بحيث يفرض بعدان امرا في نفسه لم يكن نسبة المقدار
في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدار الى الصورة الجسمية الخ لما بين الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض
بعدين وكونه مقدارا قابلا للقسمة في جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنى على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد
الثلثة وبين المنقسم بالقوة في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين منهم الشيخ السهروردي
جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احد الانواع الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد
الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذا المعنى وبين الذي هو الفصل بالحقيقة عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى اجزاء
وهمية متشاركة في الحدود والسطحية في الجهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير والمساواة ولا شك
ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح فلو كان اللذان في السطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين
فصلا مقسما للمقدار المطلق ومقوما للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصلا مقسما
لجنس المقدار ومقوما للجنس الجوهري الجسم وهو مح كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله وانت تعلم هذا بتامل الاصول التي تعلم من الاصول
المنطقية انه معنى واحد كالمقدار لا يكون جوهرا او عرضا ولا ايضا يجوز ان يكون معنى واحد فصلا لجنس ونوع منه في
موضوع وجار مجراه في نوع اخر منه **قوله** واعلم ان السطح لعرضيته ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال
واختلاف الاشكال له لما بين ان السطح كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل
للقسمة في الجهتين وبين انهما متغايران في الوجود وليس نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل والنوع اراد ان يبين ان كلا المعنيين
عرض في الجسم الطبيعي لانهما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال له وغير ذلك من
اسباب الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستدير السطح تارة ومسطحا اخرى وهذه
كلها دلائل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يبقى باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين وتتبدل عليه خصوصيات المقدار
ككونه عظيما او صغيرا او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اي مقببا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا لاختلاف
هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف فيهما اختلاف بالفصول المنوعة للجسم كما ستعرف بيانه حيث بين ان السطح
المسطح لا يتبدل بالمستدير الا بتبدل الجسم الذي ينتهي به كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير الا بتبدل السطح الذي
هو طرفه واني ليس حال السطح الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظايرها ان يكون موضوعا لترادفها وتعاقبها فان تعاقب الاشكال ومخالف الابعاد على الجسم الواحد لاستما

على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما انك علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد بقاء الصورة الطبيعية
بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي بمعنى المادة ببقاء الصورة واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكل بطلت ابعاده ونهاياته كما
بطلت هي في تبدلت فلا يمكن ذلك الانقطاعه وفي القطع ابطال الوحدة التي هي صورة ذاته وقد سبق معنى ان وحدة المتصل في
اتصاله شيء واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند تبدل تشكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات
او العظم والصغر لان التبدل فيهما تبدل في انحاء المقدار وتبدلها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هو مقدار لكن الشيخ اثبت
القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول المستدل على بطلان السطح بكلا الاعتبارين المذكورين وانك قد علمت ان هذا
لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها للانفصال لان الهيولى في نفسها شيء غير المقدار وغير المعنى الاتصالي
والانفصالي الذي بازائه فحوز انفاؤها في الحالين واما السطح فكون حقيقته حقيقة الاتصال والمقدار فاذا القى بين السطوح
واتصل بعضها ببعض تاليفا ووصلت بطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينها فكانت تصير باطلة وتكون منها سطح
اخر غيرها بالعدد ثم اذا فصل بينها بطل هذا الوجه وحدثت سطوح اخرى غير ما كانت ولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم
بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس كالجسم الطبيعي له جزء زائل
وجزء ثابت كالهيولى فبهذا ثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليه احكام الخط واعتبار
من كونه نهاية وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة والاستدارة و
العظم والصغر وغير ذلك من الاحوال **قوله** فقد تبين لك ان هذه الاعراض لا يفارق المادة وجودا اقول بهذا الكلام اعني
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الثاني من التاسع من قوله ان الشمعة
المتشكلة بالاشكال المختلفة انما يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية التي هي الصورة الجوهرية وقوله ان
الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف يختلف مقداره وجسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه
ان المقادير والتعليميات انما هي من عوارض هيات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض اللاحقة على وجوداتها
فاذا اختلف الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف فكما يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته لجوهرية
التي هي بمعنى المادة وانما الباقي منه عند ذلك هي الهيولى والصورة الكمالية لتحصيلهما ومطلق الجسمية وبهذه الامور
المذكورة يبقى تحصيله محفوظة كما مر انفا فان قلت بناء على ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته التي هي مقومة
الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبت جوهريتها وكونها مقومة للجوهر قلنا مجرد تبدل شيء
على شيء اخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا عنه
الجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس هو كجزء لهذا الجسم الطبيعي الكمالي ويصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم
عرضيته بل جوهريته وان تبدلت احاده على جسم واحد كمالي فان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدة
وبقائه ببقائه لانه به يتم نوعيته الحقيقية وجزء اخر مادي هو بازاء جنسه ووحدته وحدة ناقصة مبهمة يتحد وحدته
المبهمة بوحدته المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته بالاعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية التي هي قد
تمت وكملت بالصورة كما ستسمع ذلك في مباحث الماهية **قوله** فقد بقي ايضا ان يعلم اه قد علمت ان مذهب الشيخ
ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود فالنقطة عارضة للخط والخط عارض للسطح والسطح للجسم المقداري
وهو للصورة الجسمية الا انها من العوارض التي لا ينفك عن معروضاتها الا في الخارج ولا في الوهم واما عندنا
فهي من العوارض التحليلية لشيء واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها
غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها فالشيخ اراد ان يثبت المغايرة بينها في الوجود وان لم يتصور
بينها مفارقة وانفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان يفرض
كل منها مجردا عن معروضه فيعرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت

الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذى هو طرفه انه موجود معه اولا والفرق ظاهر بين هذين الامرين فان بين الجسم المجرد عن البياض مثلا والبياض الذى قام بجسم اخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم والبياض القائم به مفارقة بالمعنى الثانى فانه يمكن التفات الوهم الى كل منهما مع عدم الالتفات الى صاحبه وهذا كالفرق بين اخذ الشئ بشرط عدم ما يقارنه وبين اخذه بلا شرط وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر الانسان الى شئ وحده ويحكم عليه باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه مع غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير ملتفتا اليه للوهم فى الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن للوهم تصوره مجردا عن صاحبه فوقتى انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا لا جسم معه او خطا لا سطح معه او مجردا عن الجسم سواء كان معه السطح اولى او نقطة وقتما عن غيره او عن الجسم سواء كانت مع الخط اولا فقد افترى على الوهم امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية لاشياء اخر والشئ لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا لا يكون طرفا لشئ فلا بد ان يعرض له وضع خاص يقبل اشارة حسية فيكون مفروضا له جهتان بحيث اذا انتقل الصاير اليه من كل واحدة من الجهتين يلقى كل من الصايرين عند الوصول حاثا غير ما لقيه الصاير الاخر فيكون منقسما فى الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض انه سطح فى الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو نهاية هى فان السطح هو نفس الحد والنهاية لا شئ ذو حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث يكون نفس الحد من نواحيه من حيث هو حد واحد او نفس النهاية لجهة واحدة من حيث هى الجهة الواحدة او يكون نفس الجهة الواحدة من غير ان يتصور ايضا له انقسام الى جهة اخرى ففى جميع هذه التوهمات والاعتبارات لا بد ان يكون متصورا معه فى الوهم ما هو نهاية غير منفك فى التوهم ايضا كما فى الوجود وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح وحال النقطة بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره وان كانت الفاظه واضحة غنية عن التوضيح لكن لنا نظر فى ثبوت المفارقة بين هذه المقادير على الوجه الثانى ايضا وكذا بين الجسم المقدارى وبين الجسم الذى هو فى المادة فان الحكم بان الوهم يلتفت الى السطح دون الالتفات الى ما هو الجسم الذى طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم الى شئ لا ينفك عن تصوره معه وذهوله عن الشئ بل عدم حضوره فليس عالم الادراك ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج فى ان يكون للاشياء وجود سواء ادركتا والتفت اليهما او لم تلتفت فاذا اقترن شئ بشئ فى الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما مع الغفلة عن الاخر وهذه الغفلة لا يحصل المغفول عنه معدوم بخلاف عالم الوهم والتصور فان وجود الاشياء هناك نفس مدركيتها بلا اختلاف حيثيته اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذى هو طرفه يلزم ان للسطح وجود فى الوهم مجردا عن الجسم لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشئ يوجب عدمه فى الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن الجسم فى الوهم مفارقة لا يكون مع وجوده وجود الجسم فى الوهم باطلا فاذن كما لا يقدر الوهم ان يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه وكذا قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت مما نحن بسبيله ان هذه الامور ليست مغايرة فى الوجود وانما هى متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة فى عروضهما للمهيات فقول للاشياء نحو اخر من المفارقة غير الوجهين المذكورين وهو المفارقة بحسب المهية والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس ونوعه البسيط كاللونية والسواد فللعقل ان يشير الى كل واحد من المتحدين فى الوجود دون صاحبه اذا اختلفا فى المعنى والمفهوم ثم ان بعض الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن لكل من المقادير والكميات تعينات لاحقة بحسب مراتب انقطاعاتها ونهاياتها فالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا مثلا او ذراعين او غيرهما فهيهنا اعتبارات ثلثة احدها انه خط وامتداد واحد وثانيها انه ذراع وثالثها انه هذا الذراع المعين المتشخص وهذه الاعتبارات مترتبة فى العموم والخصوص فالاول وهو كونه امتدادا واحدا طوليا اعم من الثانى وهو كونه ذراعا او ذراعين او غيرهما والثالث فهو اخص من الاعتبارين الاولين فهذه المعانى امور متفارقة فى المهية متغايرة فى الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط فى الخارج فهذا نحو من المفارقة

غير النحوين اللذين ذكرهما فلا يمكن الحس او الوهم ان يشير او يلتفت الى احد هذه الامور دون الاخرين واما الملك يشأن العقل
المدرك للمعاني والصور كلها ويفرق بين الذاتي و العرضي فاذا ليس للخط وجود ولكونه ذراعا وجود آخر وليس كذلك الخط المتناهي
وجود ولتناهيه وكونه ذا الحد المعين وجود آخر فالنقطة ليست في وجودها الا كون الخط للسطح والسطح للجسم وليس لشيء منها عرض
في عرض خارجي يلزمه تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق **قوله** والذي يتوهم
من ان النقطة ترسم الخط بحركتها اه لا يخفى على المتامل ان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة كلها اذ يمكن فرض جسم لا سطح معه كفرض جسم غير متناه وان كان الفرض محالا او وقوعه في الخارج ولا يمكن وجود
السطح لا جسم معه وكذا يمكن وجود السطح دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط لا نقطة معه كالدائرة دون
العكس فالذي يتوهم ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم على السطح والسطح على الجسم بانها تفعل بحركتها الخط والخط
يفعل بحركته عرضا السطح والسطح يفعل بحركته عمقا الجسم فكلام لا تحصيل فيه بل مجرد التخييل والتمثيل لا انه لا يمكن
للنقطة مماسة منتقلة تبعية انتقال متحرك بالاستقلال كالكرة على ما يماس براسه سطحا فان ذلك ممكن في النقطة و
كذا يمكن للخط مماسة سيالة بالتبعية لجسم كضلع خطي من جسم يماس به سطحا ينتقل عليه بانتقال ذلك الجسم بل السطح
ايضا يمكن انتقاله بحيث يرسم من انتقاله مقدارا جسميا تدريجي الحصول في الخيال لكن هذه الامور المرسومة لا
امور مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد منها في غير آن واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت
بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة اخرى او وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل
الحركة لم تبق محالها وزالت كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة باقية ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلة
بعينها فلا يمكن بقاء ما يفعله من حد و الخط ليوجد منها خط في الخارج فالراسم للخط ان كان مماسة واحدة
لم تبق موجودا بعد الحركة ولا عندها فاذا ابطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها رسما ثابتا الا
في الخيال ولو كان نقطة ثابتة في شيء متحرك بحركته هي بحركته وتبدلت اوضاعها فلا يوجد ايضا امتداد
ثابت بين مستحركيها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه الثاني في بطلان هذا القول ان الكلام في التقدم والتأخر
بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والاعداد والنقطة المستقلة لا يكون موجودة في شيء لا محالة ولا يكون
حركتها وسيلانها الا على شيء ممتد وصح قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح لجسم او خط هو طرف بعد
فيكون هذه الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسمه للسطح والسطح في رسمه للجسم لاستحالة
الخلاء ومنها وجه ثالث في بطلان ما توهموه وهو ان امرا غير منقسم يفعل بحركته منقسما وهو انما اذا اجتمع عدة
من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث مثلا اذا اجتمعت فالواسطة ان لقيت
بكليتها كلية الطرفين حتى تداخل فيهما وهما تداخلان فيها والمداخلة التامة لا توجب العظم لانها بانها في العظم والترتيب
وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين بقامها بالاسر بل لقيت بعضهما طرفا وبعضها طرفا آخر فلزم انقسامها فلم يكن
النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن ان يحصل خط من تاليف النقط ولا سطح من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط
ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرير نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط
متعددة تلك العدة وكذا الحال في تكرير خط او تكرير سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر فهذا على المقادير
والاعظام والاحجام امر اجل وارفع من ان يحتاج الى حد او تقدير واما اثبات وجود هذه المقادير الثلث فالجسم ظاهر
الوجود فان وجود السعة والفضاء اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان
الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع ولجواز الحركات
في غيرها على وجه يتعين الخطوط المستقيمة والمستديرة كمحيطات الدوائر ومحاورها **قوله** واما الزاوية
فقد ظن بها انها كمية متصلة اه يريد بيان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم او لا واذا كانت من الكم فهل هي

حس رابع من المقدار لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الآراء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها من الكم لقبولها المساواة واللامساواة
والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية فان حقيقتها يبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقدار يبطل حقيقته
بالتضعيف مرة او مرات فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها فثبت ان
الزاوية يبطل بالتضعيف ومنهم من قال انها من مقولة الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي
هو الكم فاذن ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فهي لها بسبب الموضوع واعترض بعض المتأخرين
بان تلك ان كانت كيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية السطحية مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت
يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليس كذلك لان
ذلك السطح اذا انقسم في امتداده العرضي الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين
والهيئة الى هيئتين واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل بقيت بحالها و
منهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها تماس خطين على نقطة وهذا التعريف باطل لان كل زاوية يقال
لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان التماس محمول على الخطين بالشركة والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل في تعريفها
انها انحراف احد الخطين الموضوعين في بسيط متصلين على نقطة فان الزاوية لا الانحراف المذكور بل بما ذلك لازم من لوازمها
العامة ومنهم من قال ان الزاوية السطحية متوسطة بين مقدار السطح والخط وان الزاوية الجسمية مقدار متوسط بين الجسم
والسطح وسيذكر بطلانه واما الشيخ فالتحقيق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد بمعنى
لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بين نهايات متلاقية عند نقطة واحدة
وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي خطان ملتقيان على نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفائدة
القيد الاخير الاحتراز به عما احاط به قوسان من دائرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية فنقول
هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين لو امتد احدهما وهو الواقع بين ذينك الخطين والاخر مقاطع له وهو الممتد
من نقطة التقاطع فاذا اعتبر تحدده بكل من الخطين المحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا فقط لانه حينئذ ينقسم
في الجهتين والزاوية لا ينقسم فيهما واذا اعتبر تعين امتداده الاخر المبتدأ من نقطة التقاطع بانتهائه الى حد اخر او لا انتهائه
الى حد ما يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي الامتداد الواقع بين الخطين
وعلى هذا القياس حال الزاوية الجسمية في عدم انقسامها في جهتين فالمقدار جسما كان او سطحا اذا عرض له ان يكون
محاطا بين نهايات يلتقي عند نقطة واحدة فيصير زاوية او شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة الاخرى
وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يصير المقدار محاطا بين حدين او حدود متلاقية بمجرد
سواء كان معها او معهما حد واحد او حدود غيرها او لا وهذا معنى قولنا كل مقدار اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فكل مقدار
غير خط ينتهي الى نقطة فهو زاوية او ذو زاوية سواء كان سطحا او جسما فالسطح الذي يحيط به حدان ملتقيان على نقطة
قد يحيط به ثالث او رابع فان اعتبر من حيث كونه محدودا بحدين ليس معهما ثالث فهو بهذا الاعتبار او حال له ذو زاوية وان اعتبر
من حيث كونه محاطا بهما وبغيرهما ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حال له شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
والشكل الجسيم وكان المهندسين اذا قالوا شكل فهو الى الشكل كذلك اذا قالوا زاوية فهو الى المقدار من الزاوية وكما ان الطبيعيين
ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة حد او حدود بالمقدار وكذا اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت هذا المقدار
زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بمحيطين ملتقيين بنقطة ان كان سطحا او سطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت
سميت الكيفية التي له ولكن لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاول كالمربع والمخمس والمدور والثاني كالتربيع والتخميس
والتدوير وليس المراد هنا نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة المضاف بل المراد هيئات بادية لهذه الاضافات ليست
التشكلية كما علم في موضعه فان وقعت اسم الزاوية على المعنى الاول كان انقسام الزاوية بانها مساوية لاخرى او زائدة او ناقصة او حد وجودها

كلها او نصفها او ضعفها او ثلثها او ثلثا ثلثها او غير ذلك من صفات الكمية اتصافا بالذات لا نحو مرها جوهر المقدار الا انها عرضت
لو صفة صارت بها صنفا من المضاف للهيئة النوعية او الحسية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان وقع اسم الزاوية على المعنى الثاني
كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذي هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة
والجزئية والكلية وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقبوله للزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية
بالمعنى الاول لا يمكن فيه فرض بعدين للقسمة في جهتين او فرض ابعاد ثلثة والقسمة في الجهات الثلث في ذلك بما هو مقدار مع قطع
النظر عن كونه محاطا بين نهايتين او نهايات يلتقي عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه قبول كل بعد وقسمة كان يقبله في ذاته بما هو
مقدار الا ترى ان الدايرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى اجزائه التي يشاركه في انه سطح على اى وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة
من حيث هو دايرة الى اجزاء هي دواير الستة على اى وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه فكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة
للمقادير **قوله** والذي يظنه من يقول اه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية جنس مباين للمقادير الثلثة اعني الجسم
والخط والسطح فيرى ان الزاوية المسطحة مقدار اخر متوسط بين السطح والخط والجسمية مقدار اخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون
عدد اجناس المقادير على هذا الراي خمسة بزيادة جنسين اخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره الشيخ اذ المتوسط بين السطح
والخط لو صح تحصله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين الجسم والسطح لو صح ذلك والذي تمسك به صاحب هذا الظن انه
توهم ان فاعل السطح هو الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط الفاعل اياه الى الجهة
استاديه الاخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلي طرفيه حتى احدثه بحركة الطول تماما في العرض الحقيقي فحدث
امتداد عرضي من امتداده طولي فحصل طول وعرض واما الزاوية فحيث زعم انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفي الخط
مع ثبات طرفه الاخر فكان عنده ان الخط المحدث لها لم يتحرك لا في الطول وحده ليبقى خطا وطولا كما هو ولا في العرض الحقيقي حتى
يحدث سطحا بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية فهي جنس متوسط بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية المجسمة في
كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم لان الجسم انما يحدث بحركة السطح تمام جهتيه واذا فرض احدى جهتيه ساكنة و
الاخرى متحركة او فرض حد منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب هذا الراي على هذا
الجزاف هو جهله بمعنى السطح والجسم ومعنى كون المقدار ذا بعدين او ذا ثلثة ابعاد وحسبانه ان كل ما يقع في تصوير الاشكال
والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الدايرة سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهي الى وضعه
الاول وان الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت امور بناء هاكلها على الحقيقة فزعم ان السطح لا يكون سطحا الا
اذا تحرك خط في امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع له ممتدا
على زوايا قوائم فلا يكون سطح عنده الا المربع والمستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه واذا علمت ان الذي يقوله هذا الانسان ليس
مبناه الا على الجهل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغى اليه ويضيع وقته في سماع كلامه الذي لا يعنيه ولا يهمه فضلا عن الاشتغال
برفضه ثم قد ثبت وظهر مما ذكرنا وجود هذه المقادير الثلثة وكمية عرضيتها وانها ليست مباينا للاجسام الطبيعية وليس ايضا
بعضها مبدأ فاعليا للبعض كما توهم ومن هنا لك عرض الغلط في القول بجوهريتها على ما عرفت **قوله** واما الزمان
فقد كان يحقق لك عرضيته اه الكميات المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما تكلم في معرفة مهيات الاقدار
الثلثة واثبات وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية الحركة المتصلة من جهة عدم اجتماع اجزائها فاحال بيان
وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما اسلفه من العلوم وهو العلم الطبيعي اذ الخوض في احواله انما يناسب العلم الذي
يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما المتغير الذي حقيقته التغير والانقضاء وهو الزمان والحركة التي تتجدد
وينقضي ثم فتح الكلام في ان يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الاتصالية وهذا وظيفة هذا
العلم فشرع في بيان الحصر **قوله** فنقول ان الكم المتصل اه قد علمت ان حقيقة الكم لا ينفك عن قبول القسمة والتجزئة فتلك الاجزاء
ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل يعني العدد وان كانت بالقوة فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن

بمجتمعة فالثاني هو الزمان فهو لا محالة مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار الشيء كما علمت مثله في الوحدة
والعدد وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لبقي المقدر بلا قدر وهو محال فهو اذن موجود غير قار
وليس في الشيء المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة والاول هو المقدار القار اما ان يكون تام المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض
جميع الابعاد وقبوله الانقسام في كل الجهات وهي لا تزيد على الثلثة واطرافها الستة فهو المقدار الجسمي ويقال له الثخين واما ان يكون
قابل فرض بعدين والقسمة في الجهتين وهو السطح واما ان يكون بعدا واحدا قابل القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون
في الوجود بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد فالمقادير القارة ثلثة والكميات المتصلة اربعة وهي مع العدد خمسة فهذا الوجه
حصر الكميات **قوله** وقد يقال للاشياء اخر انها كميات متصلة الخ اعلم ان من جملة اسباب الغلط الواقع بين الناس وضع
ما بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم من باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم
بالعرض لانك قد علمت من طريقنا ان نسبة المقادير والاعداد الى معروضاتها الذاتية كنسبة الوجود الى المهية حيث انهما
متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان المهية موجودة بالذات فكذا صورة الجسمية متقدرة بالجسم
التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا حكم المعدودات بالذات مع العدد كحكم مايات الفهي منها من الوحدة بالذات
مع وحدة انهما فان وحدة الشيء هي وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما يكون بسبب اقترانه بما هو
الكم او المتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول ان يكون صفة موجودة لما هو كم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة
للكميات كالطول والقصر والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها والثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع له وذلك اما
منفصل او متصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات المتصلة موضوعا للكم المنفصل سواء كانت قارة
او غير قارة بواسطة قبولها للتجزي خارجا او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض والزمان انفصاله بالعرض لانقسامه الى
الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد المتصل
بالذات اتصال بالعرض فالزمان مثلا كم متصل بالذات له اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التي يقع فيها الحركة فيقال زمان حركة
فرسخ فيقال الزمان بالفرسخ لاجل انطباق الحركة التي هي معروضة على الوجه الذي اشرنا اليه فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض
وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض كالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارضه ولا استحالة في
ان يكون الشيء داخلا في مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء كالحركات الاضافة يعرض لها اضافة اخرى الثالث ان يكون كثيرا بسبب
حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله في موضع الكم الرابع ان يكون فعله
الصادر منه دائما كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها زائدة او ناقصة او
مساوية او متناهية او غير متناهية لان القوة ليست ذات كثرة في نفسها ولكن لانها بحيث اذا قيست الى فاعليها من حيث الاضافة الى
شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما
ان كل ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة يبلغ الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع
وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة على خلاف ذلك التفاوت كرمية السالفة
الهواء فكلما كان قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء السلم في الجو اطول واما الفرق بين اعتبار المدة والعدة فان المدة هي دوام شيء و
ثباته وليس يعتبر فيه تعدد وكثرة واما الفرق بين اعتبار الشدة والعدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه فنقول اما جعل الكتاب
ليس نوعا اخر من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشأ فيه من جهة ما هو ومما هو من قبيل القسم الاول فوضع عارض الكم موضع الكم فان المكان
ليس الكم الذي هو السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة وغيرها من الصفات
لا يجعل المعروض ولا المركب نوعا اخر من جنس ما يعرضه واما جعل الثقل والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشأ من
جهة ما هو من قبيل القسم الرابع فان الثقل هو القوة المحركة للجسم الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة والنقصان
والمساواة لا لاجل اتصافهما بها بل لاجل اتصاف اثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل يوجد فيها مقادير

في الازمنة لا محالة فان دفعات حركة ما هو اشد ثقلا الى جهة السفل اقل ومقطوع مسافتها في تلك الزمان اكثر وفيما هو اضعف
ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى جهة العلو واطول مسافة من الذي هو
اضعف خفة فالذي عند هؤلاء القائلين بانهما من باب الكم اسرار احدهما ما يرى عليهما من التساوي والتفاوت والتفاضل وهو
باطل لان المساواة والمفاوتة في الكم هو ان يفرض لشيء حد ينطبق على حد لشيء اخر وينطبق كليته على كلية الاخر فان انطبق الحدان
الاخران منهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه زائد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل والخفة
لان كلا منهما اما جوهر طبيعي صوري او ميل منه كما مر والثاني قولهما للتحريك فيقوم انه ضعف ثقل الاخر وهو ايضا خطاء وان ذلك
لاجل انه قد تحرك بقوة ثقل حيثما نصف زمان المسافة التي حركته قوة ثقل اخر في تلك المسافة في نفس ذلك الزمان او تحركت في ضعف
ذلك الزمان حركة في غير تلك المسافة فيقول لهذا الثقل انه ضعف ذلك الثقل او تحرك شيء الى اسفل يلزم معه حركة شيء اخر
ثقيل الى العلو كالذي ذا طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر وشيء موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر
فاذا تحرك الاعظم الى اسفل في الة الحركة يلزم معها او معهما ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما او
على نسبة بعدهما عن موضع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض كون قوة الخفة
سببا لحركة خفيف الى السفل ولعل غرض الشيخ من هذا ونحوه ان يعلم ان الذي ليس بكم ولا متكمم بالذات قد يتصف بعوارض الكم
من جهة افعاله واثاره ولو بالواسطة واما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه
احدهما من جهة كمية الاثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها تفعل في زمان ضعف ما يفعل الاخرى من الاشتعال
والاحالة وغيرهما او يفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما يفعل الاخرى وثانيهما من جهة كمية محلها فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء
في الحرارة يكون الحرارة في ضعفه ضعف الحرارة التي فيه وفي نصفه نصفها لانقسامها بانقسام المحل وقولهما المساواة والمفاوتة
بتبعية كمية المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير فهو اشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض
وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات فالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والكثرة والزيادة والنقص كلها احوال
اضافية يقع من جهتها المساواة والمفاوتة فكبير اكبر من اخر وصغير اصغر من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير اخر وقليل اقل من قليل اخر
على مراتب متفاوتة وليس عند الشيخ ومن يحذو حذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا تفاضل ولا زيادة ولا نقصان
ولا اعظم ولا اصغر ولسنا نقول ان كمية لا يكون اكثر من كمية او اقل ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار ولكن نقول لا يكون كم في انه
كم اكثر من كم اخر ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي منقسما في الجهات اعظم من جسم
اخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكثر من سطح ولا خط في انه خط الطول من خط ولا عدد في انه عدد اكثر من عدد اخر فامثال هذه الامور
عوارض خاصة للكمية كالطول والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والاخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط طويلا
في نفسه بمعنى اخر من حيث انه بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الاخر ليس بعريض وان كان كل سطح عريضا في نفسه
بمعنى اخر اي انه مع بعد يفرض طولا بعد يفرض عرضا ويقال هذا الجسم ثخين والاخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا
بمعنى اخر وكذلك يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى اخر من حيث هو كم منفصل
بعد يا حاد جهة واشباهها ليست كميات وليس بكيفيات بل احوال يعرض للكم بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة
ما ذكره الشيخ في ثاني رابعة الفن الذي في قاطيغورياس من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه هاهنا لكن بقي هاهنا شيء
يجب التنبيه عليه وهو ان هذه الكمالية والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذان في الكيف كما سيأتي امور واقعة
عند هؤلاء بمجرد مقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض فهي اضافات واقعة في نفس الاضافات
عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين للتشكيك في الماهية وذاتياتها راجعة الى تفاوت في نفس ماهيات الكميات المتصلة
والمنفصلة وكذا في نفس ماهية بعض اقسام الكيف فعندهم ان هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطية وهذا العدد
اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة متفاوتة لا لاجل كمالية واقعة في نفس

ماهية البياض والحرارة لا بمجرد المقابلية والاضافة واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقوله
اتباع الرواقيين ولا الى الاضافات والنسب كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود طبيعة بسيطة عينية
مختلفة المراتب متفاوتة الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا وتقدما وتاخرا كل ذلك في ذاتها ولغيرها بتبعيتها في اصل الحقايق
والمهيات واختلافها في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم هذا فانه اصل
لو حققته وبسطته واعملت الروية فيه لانفتح على قلبك باب كثير من المعارف ومن الله التوفيق **قوله** فصل في تحقيق ماهية العدد
المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق ماهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه **قوله** وبالحري ان نحقق ههنا
لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما
هو دابه ثم انتقل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة قبل الفراغ عن تتمة احوال العدد واستيفائها لانها هو الغرض من بيان حقايق تلك
الكميات ونحو وجودها وبيان عرضيتها وكيفية عروض بعضها لبعض رجع ثانيا الى المعاني المبحث عن طبيعة العدد وانواعه وخاصياتها
وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فهو ظاهر واما وجودها في الخارج فلانه
لا شك في ان الموجودات وحدات فوق واحدة فلزيد مثلا وحدة علاحدة غير ما لعمرو ولهم وحدة غير ما لبكر وان كان الجميع واحدا
في الانسانية فاذ تحققت وحدات في الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب
من الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو امر موجود زايد في التصور على المهيات لان العشرة من الناس من حيث انها
عشرة غير الفاظ الانسان الواحد من حيث هو واحد وان تساوى العشرة والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من
المهيات الضعيفة [الوجود] لضعف وحداتها فوجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود
له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن المهيات المعدودة التي في الخارج لا وجود له الا في النفس فهو حق لا ان الواحد
بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه وكذا المؤلف منها الا ان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجريدها عنها بل عن تلك
الاشياء وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط الخلط والتجريد لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا شبهة في ان للموجودات وحدات
عددية كما ذكر واعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنوة مثلا ان كانت وجودية في الاثنين فلا يخلو اما ان توجد في كل واحد من
الواحدين او في احدهما او في المجموع من حيث هو مجموع الاول مع الوجهين اما اولا فلاستحالة حلول العرض الواحد في محلين واما
ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنوة فيهما لزم ان يكون الانسان اربعة ثم نكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا تبين ايضا انه يستحيل ان تكون الاثنوة موجودة في احد الواحدين واما
الشق الثالث فهو ان تكون الاثنوة موجودة في المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير
لكل واحد من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل القسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد من حيث
واحد يستحيل ان يبقى بعد القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على حلها واقول انها مجملة بما ذكرنا
من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد
الذي هي من باب الكم انما يحصل من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما تتماثل اعداده واما اذا حصل
تاليفه من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الملك او وحدة حسية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا [يحصل]
منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة ومعان متفقة ككونها موجودات على الاطلاق واشياء او ممكنات في الجملة
العدد كمية حاصلة من وحدات متماثلة ثم من هذا السبيل الكثرة بما هي كثرة واحدة جهة وحدة اذا عرفت هذا فنقول الاثنوة
حاصلة من مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك المجموع وان لم يكن من حيث هو مجموع واحدا ولكن لم يكن لمجموعه
[وحدة] كانت وحدته تجامع اثنينيته وانقسامه فكما ان الاثنوة التي هي العادية وحدتها بعينها صورة كثرتها فكذلك حال المعروض
في كون واحديته بعينها معمورة في اثنينيته وايضا مادة الاثنين والثلثة وغيرهما من كل نوع من شانها ان تقبل الوحدة
والاتصال للكثرة المنفصلة في ايضا من جهة الوحدة في الاعداد وكذا الانقسام في المعنى الوهمي واما عالم العقل ايضا الصورة ...

هناك وحدة يحصل من تكررها الكثرة والعدد كما اومانا اليه **قوله** وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه اه مما ينبغي ان
نعلم في هذا المقام مقدمتين احديهما ان تحصيل كل جهة مبهمة وتنويعها انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها
فالادراك مثلا ماهية جنسية ويكون تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرهما تحت
الحس وكذا الكمية مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه انما يكون تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا
في كل الاجناس وانواعها المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه بمراتبه
الحاصلة من تكرر الوحدات ببلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع اخر من العدد وثانيتهما انه لا بد لكل حقيقة
نوعية من خاصية ذاتية تترتب عليها لذاتها في الخارج واختلاف الخواص والاثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير
مدخلية شيء اخر او اتفاق او عروض حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا نقول لا شك
ان لكل واحد من الاعداد خواص واثارا غير ما لغيره فهو نوع موجود بنفسه اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة
له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه نوع مخالف لساير الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كما في الاثنوة و
الثالوثية والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتامية وهي كون العدد اذا اجتمعت اعداد كسوره
يكون مساويا له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا هو الاثنان ونصفا هو الثلثة لا غير ومجموعها هو الستة والزايدة
وهو كون عدد اجزائه اقل منه كالسبعة فلها السبع وهو الواحد لا غير وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها السبعة
وهو اقل منها بواحد والناقصية وهي كون عدد الاجزاء اكثر كاثني عشر فان عدد اجزائها خمسة عشر والمربعية وهي ان يكون
حاصل ضرب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة والمكعبية وهي ان يكون حاصل مضروب جزء في نفسه مضروبا
في نفسه فالحاصل هو مكعب ذلك الجزء كالستة عشر كالثمانية مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين فانها مكعب الثلثة
والصم وهو ان لا يكون للعدد جزء بعده غير الواحد وساير الاشكال ككعب الكعب وكعب المال ومال الكعب وكعب مال الكعب

وكعب مال المال

الى غير ذلك من الاشكال والنسب فاذا لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة لما في
الخارج كساير الحقايق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها حاصلة في النفس وصورة كل شيء هي وحدته
الخاصة التي بها هو ما هو لكن وحدة العدد هي وحدة كثرة الاشياء لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدته
ككثرة الانسان مثلا فان موضوعها لا يكون واحدا في الكثير مثلا فانها مجموع احاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد فانه مجموع
هو بعينه واحد وكذا موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته
ووحدته والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه وكثير لغيره
وليس بعجيب ان يكون العدد كساير الاشياء التي لها تحقق في الواقع له وحدة وهي صورة ذاته وان كانت ذاته بعض كثرة لشيء اخر
وله ايضا كثرة تقابل وحدته كالعشرة مثلا فانها لها صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص واثار تخص بها العشرة واما كثرتها

من حيث

المقابلة لوحدتها فليس لها الا الخواص التي تكون لمقابلات الاشياء هذا النحو من التقابل كما سيجيء تحقيقه وكثرة العشرة التي
تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزاؤها فان العشرة لا ينقسم ذاتها الى عشرتين او ثلث عشرات لكل منها خواص العشرية **قوله**
وليس يجب ان يقال العشرة اه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد اعتبارين عام وهو ان يكون
فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية الكثرة التي هي صورتها النوعية التي بها هو ما هو وبها وحدتها الخاصة
التي لا يشاركه فيها غيره وهي منشأ خواصه واثاره المترتبة عليه فكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية لها فصل ذاتي الا انها حقايق
بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها نفس مادتها اما ان لها فصولا محصلة فلان كل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول
او فصولها ذاتية واما لوازم فان كانت فصولا فقد ثبت ما هو المط وان كانت لوازم ومستندة الى الامر المشترك بين الاعداد فهي مشتركة لان
لازم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي
تلك الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى خصوصيات ذاتية وهو المط فاما انها حقايق

بسيط فلان العشرة [illegible] من حيث انها عشرة لا يقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي يبقى مع مقبوله والعشرة لا تبقى مع القسمة فهي
فلو كانت لها ماهية مركبة بان يكون لجنسها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها
محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة
وواحدة او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر وجسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية
او كما يقال في المحمولات العرضية ان كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحد وكذا اذا لم يرد بالعطف
التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط
بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا
لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة ولا العشرة عشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولا حملا ذاتيا
او عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي تشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا يحمل الذاتيات ولا حمل
العرضيات الا على وجه المجاز في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء وليست شيئا منها فهي امر به
صارت الافراد واحدة وهو المط فكل نوع من انواع العدد امر واحد مركب من الاحاد التي يصلح حملها على ذلك النوع الواحد ويكون كل
فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في ماهيته لا صورة ماهيته بل نفس اجزائه المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول العدد من الذي واحد
وواحد الى ان يستقصي ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف بالامور المقومة وذلك لانه ان ذكرنا بدل الاحاد الخواص التي له ولم نذكر
الاجزاء لا الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد
الاعداد صار رسما ايضا وسيأتي ان اوردنا عددين من دون غيرهما مثلا جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانه كما
يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ان يعتبر تركيبها من ستة واربعة ومن سبعة وثلثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد
ايضا فلا اولوية لشيء منها دون الاخر وليس يتعلق ماهية العشرة بواحد منها اولى من غيره ولا يمكن ان يتعلق بالجميع لان ماهيتها ماهية
واحدة ولا يمكن لماهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك الماهية فاذن الحد للعشرة لا يكون الا واحدا وحيث لا اولوية لشيء
فلا يكون الا الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور يعني التعريف الذي يذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التركيب
المذكورة هي رسوم تابعة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمستين لانه لتحديدها بما من تحديد الخمسة مرة اخرى فيجر تلك
الامر الى ذكر الاحاد فلا يمكن تحديد كل نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة
وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف للذات والذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا
تكون حقائق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم
والمعلم الاول لهذه الصناعة يعني ارسطاطاليس لا يحسبن ان الستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة فقوله مرة واحدة
يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددين ثم صيرورتها
ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها و
التحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي تتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس لبعضها تقدم على بعض ولا تأخر عنه واما
قلت ان عدد كذا من اجتماع واحد وواحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة
عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك ولاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد
على التفصيل او على العبارة يصار الى الرسوم في الامر الواجب الذي هو الحد لان كنه الشيء يمتنع ان يحصل رسمه **قوله**
ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد انه يريد بيان كون الاثنين عددا وانه كيف يوصف بكونه قليلا تارة وكثيرا اخرى اذ قد
ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول ان الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول
الثاني ان العدد كثرة والاثنين ليس يكون كثيرا بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظة جمع واقله ان يكون ثلثة
الثالث لو كان عددا اما ان يكون مركبا فكان له جزء ان يعده غير الواحد وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون له نصف وهو باطل والجوا

اما عن الاول فانا نعني بالعدد هو ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا او فردا واما الواحد فلما
لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لانه فرد فظهر الفرق بين الاثنوة والوحدة واصحاب الحقيقة لا يلتفتون في تحقيق حقايق
الاشيا الى امثال هذه القياسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون الوحدة غير عدد لاجل
انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا يكون الثلثة عددا الا لما ذكرنا لا لكونها فردا او زوجا فالزوجية
والفردية اعتباران خارجيان عن كون العدد عددا واما عن الثاني فقولهم الوحدات لفظ جمع فلا يبتنا ولا الاثنين باطل لانا
لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اطلقناه على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكم
لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد وان كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا ملازمة ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب علينا ان نتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد من جهة وجدان فرد ليس بعدد
واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو العدد لان المراد من
العدد الاول ان لا يكون مركبا من الاحاد ومن الاحاد ما هو فوق واحد كالاثنين ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا لا يوجد
فيه واحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه على معنى ان فيه احاد فوق واحد
وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية وهي ان يوجد فيه ما في الشيء الاخر وزيادة وقد يوصف الزايد
بكونه كثيرا والناقص بكونه قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف العرضي لانه معقول بالقياس الى الغير والاثنان كثير بالمعنى
الاول وليس كثيرا بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا لكنه يعرض له ان يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد
وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنوة عددا فقال الاثنان لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية
كما في ساير الاعداد لكن يستحيل ان يعرض له الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون
بالاضافة الى شيء من الاعداد قليلا وبالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد والجواب انه لا يلزم اذا كانت
ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان وامتنع
ان يوجد شيء يعرض له احدى اضافيتين فقط وليس اذا وجدت موجودات هي علة ومعلول يجب ان يكون كل موجود علة
ومعلولا ولا ايضا اذا وجدت افلاك كل منها حاو ومحوي وجب ان لا يوجد فلك هو حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو
او اذا وجد جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس نوعا ولا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب
ان يكون العدد الاول من حيث هو اول لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان يكون احديهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرض انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية لعدد ما بسبب عروض الكثرة الاضافية له بالقياس
الى شيء اخر بل لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر وذلك الشيء بالقياس اليه كثير والاثنوة هي القلة التي اقل القليل لا ستها
قلتها ما بالقياس الى عدد ما بها انقص من كل عدد غيره واما اقليتها فلانها ليست بكثيرة كثرة ما بالنسبة الى عدد واذ لم تكن
الاثنوة الى شيء اخر لم يكن قليلة واما ساير الاعداد فهي كثيرة في ذواتها بالمعنى الاول وقليلة بالقياس الى ما فوقها وكثيرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول والعرض في العظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي فله طول بالاضافة الى خط اخر هو
اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو الاطول وقد يعرض له الاطولية والاقصرية وكل منهما اضافة في اضافة فالاطول ما له
طول بالقياس الى خط له طول ايضا بالنسبة الى ثالث والاقصر هو قصير بالقياس الى قصير اخر وكذلك حال العرض في السطح و
الثخانة في الجسم في مثل هذه الاعتبارات واعلم ان الحقيقي من الكم المتصل لا يوجد له فيه مقابل وجودي فلا يوجد في الطول
المطلق اعني الخط ما هو حقيقي حصل منه الخط وكذا لا يوجد في المضاف منه خط قصير لا اقصر منه وهكذا في السطح والجسم والزمان
بخلاف المنفصل فالكثرة المطلقة ليس لها مقابل هي الوحدة لا تقابل التضاد ولا السلب والايجاب ولا العدم والملكة بل تقابل التضايف يعني
اي اضافة هي مبدئه مع مبدئه واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضافة فهي مقابل القلة تقابل
الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل **قوله** فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان تحقيق

التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج الى البيان ولحل الخلاف فيه واما الكثرة المقابلة للقلة فمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل
المتضايفين **قوله** وبالحري ان يتامل آه سيعرج في هذا الفن على وفق ما جرى في الميزان ان اصناف التقابل اربعة فيها تقابل التضاد
ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا الوجه لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد لما يتقوم به بل
ضد الشيء يكون مبطله ومفسده والثاني ان شرط التضاد اتحاد المتضادين في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد ولا شيء
من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الكثرة اذا طرئت على موضوع الواحد بطل ذلك الموضوع ببطلان وحدته وكذا اذا طرئت الوحدة
على موضوع الكثرة انعدمت الوحدات التي كانت ثابتة قبل ذلك واذا بطلت الوحدات بطلت موضوعاتها فبطل موضوع الكثرة فان
موضوع الكثرة هو مجموع تلك الوحدات وليس لقائل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة على الاجسام فللوحدة
والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة وهي لا يكون موضوعا لشيء من الوحدة العددية ولا
لمقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصورة الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل الثالث ان
غاية الخلاف معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه الاول بان الوحدة والكثرة
شانهما الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل في موضوعه فاذا حل في موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده
كيف وقع على اي وجه كان والجواب ان كلما كان لوجوده علة فكان وجوده بوجود ما هو مبدءه فكذلك عدمه بعدمه علة عدم شيء منه
اذ لو بقي مبدءه القريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه قلنا الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم توجد
لذاتها وجودا اوليا فاذن لا يكون التنافي الناشي بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلا يكون تضاد بينهما بل ان كان ولا بد
فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزائلة وذلك ايضا ليس على وجه التضاد اما اولا فلان الضدين يجب ان يكونا
على غاية التباعد وليس الامر بين الوحدة الطارية والوحدة الزائلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد وليس الامر
فيهما كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزائلة ولا موضوع شيء منها موضوع الوحدة الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة
لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية بضرب من التسمية اذ الجزء الحقيقي ما يجامع كله والجزء المقداري اذا حصل بطل المسمى
بالكل اتصاله الذي هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول بل بان يبطل اولا الوحدات التي بانضمام
الكثرة منها وبطلانها يبطل فلو كان تعاقبهما منشأ التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزائلة على ان ابطال
الوحدة الطارية للوحدة الزائلة ليس كابطال احد الضدين للاخر كالحرارة والبرودة لان الموضوع هناك باق يتواردان عليه
وقد علمت ان الوحدة مقومة للموضوع لانها عين الوجود فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية في كونهما
متضادين بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطبايع منافية ليس من شان احدهما ان يتقوم بالاخر والكثرة بالنسبة الى الوحدة ليست
كذلك لانها متقومة بها **قوله** وايضا للقايل ان يقول آه هذا احد الوجوه التي ذكرناها اولا في نفي التضاد بين الوحدة والكثرة
والذي ذكره الشيخ قبل هذا من نفي بقاء الموضوع عند ابطال الوحدة الطارية للوحدة الزايلة كان من وجوه نفي التضاد بين
الوحدة المبطلة للكثرة والوحدة التي هي من اجزاء الكثير واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفي التضاد بين الوحدة
ونفس الكثرة التي تقابلها وهو ان شرط التضاد ان يكون موضوع المتضادين اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع
كان واحدا بالنوع وعلى هذا القياس في غيرهما من اقسام الوحدة الحقيقية والكثرة التي تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين
لا يجتمعان في موضوع واحد بالشخص ويجتمعان في موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان يكون ابيض واسود والانسان
المطلق يصح كونه ابيض واسود ثم نقول لا يوجد لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصي كزيد مثلا
لا يمكن فرض الكثرة الشخصية المقابلة للوحدة الشخصية فيه ولا يمكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد وكذا الماء الشخصي
الواحد بالاتصال لا يمكن فرض زوال وحدته العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يصير ذلك الماء بعينه مياها كل
منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة الحقيقية للشيء هي بعينه وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما
هو عند القوم واما ما توهم من النقض بالهيولى من جهة انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى

ليست هي في ذاتها موضوعة للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يعلم بزوال احدهما
طريان الاخرى فالبرهان الدال على وجوده ما دل على ان وجودها وجود مبهم متقوم بقوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة
ناقصة لا يابى عن اجتماعها مع الاتصال والانفصال والوحدة والكثرة العدديتين من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام فليست كذلك
بل لكل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها الشخصية وقولهم عليك ان تعلم ما سلف حقيقة هذا وما فيه وعليه اشارة الى
ما ذكره في المقالة السابعة من الفن الثاني من المنطق وهي في المتقابلات واحوالها سيما المذكور فيها من تحقيق حال التضاد وكيفية
وحدة الموضوع ودفع الشكوك التي يرد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فان بالاطلاع على ذلك يظهر ويتبين ان التقابل الذي
بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد **قوله** فليطلب هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم اه ليس يمكن ان يكون
تقابل الوحدة والكثرة تقابل الملكة والعدم لوجهين الاول ان هذا العدم عبارة ان لا يكون شيء عما من شانه نفسه او من شان
نوعه او من شان جنسه ان يكون له ذلك الشيء كما مضى في المنطق فلزم عليك ان كان ذلك العدم منهما هو الوحدة ان تجد لكل واحد
وجها صارت الوحدة فيها عدما للكثرة التي من شانه او من شان نوعه او جنسه ان يكون له الكثير وان كان العدم منهما هو
الكثرة ان تجد لكل اشياء كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او جنسها
ان يتوحد تلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل ههنا ولعله اراد بالنوع النوع الاضافي وان
كل جنس فهو نوع باعتبار ثم امر معلوم ان الامر ليس كذلك في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او
من شان نوعه ان يكون كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لا ان نوعه فقط مما يمكن ان يصير
كذا فاذا قلنا ان زيد الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا ليست
من الوحدة والكثرة من هذا القبيل فالواحد الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن له ذلك لا من جهة شخصه ولا من جهة نوعه ولا
من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان يصير شخصا واحدا الشيء من الامكانات وكذلك الحال في ساير اقسام الوحدة و
مقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان في تقابل العدم والملكة لا بد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له لاستحالة
ان يكون شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لا بد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا بنفسه ثابتا بذاته والملكة والاخر
الذي هو عدم امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته لان الاعدام لا تعقل ولا تعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست
اعداما مطلقة فقوم من القدماء الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط
كون المتضادين وجوديين البتة وانهم رتبوا المباحث الملكة الصورة ومقابلها العدم وهو المادة والخير وعدمه الشر والفرد و
عدمه الزوج والنهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور وعدمه الظلمة والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر
وعدمها المتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى واما الشيخ فجعل الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لان حد الوحدة
بعدم الانقسام والكثرة بقبول التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان لا حد للوحدة كما لا حد للوجود
بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم انقسامها لازم من لوازمها ويجوز ان
يكون للوجود الحقيقي لوازم سلبية واما ثانيا فلما سيظهر لك ان حقيقة الوحدة والوجود واحدة بالذات وانما التغاير
بينهما في المفهوم واما ثالثا فلان الشيخ قائل صريحا بان الاتصال الحقيقي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
العددية بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان لكن الوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف وبعض الوحدات
مما لا كثرة بازائها كوحدة المبادي جل اسمه والتي بازائها كثرة ليست تلك الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال الاتصال
بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد وما يحمل ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكر من انها يتالف
من الوحدة ويتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به فكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم كما يوجد في العين وكثير
يوجد في السكون حتى يكون عدة انات يحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلانه يلزم من كونها عدما حصول الملكة

منتكيب

من تركيب اعدادها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا
ايضا تقابل التناقض كان بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وليس بزيد او كزيد فالحق التناقض
قائم وليس زيد بقائم فظاهر ان ذلك الاعتبار كما هو ههنا اذ ليس شئ من الوحدة والكثرة مفهوما مفهوم السلب للاخر وما
كان منه بين الامور فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص
كانا عدما فالملكة بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كون الواحد والكثير كذلك **قوله** فلينظر ان هل التقابل
بينهما تقابل المضافين يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل
المضافين واحتج بان الوحدة من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء لوجوه احدها ان الوحدة والكثرة ليستا من
المتضايفين ولا ماهية شئ منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي لا يعقل ماهيته الا مقيسة الى الغير فان قلت
اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا تعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان
الكثرة وان كانت في ذاتها مركبة من الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين مترادفين
فالكثرة وان كانت بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق بين كون الشئ بسبب الاخر وبين كون ماهيته مقيسة
اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي تبطلها الكثرة الحادثة وينافيها ليست علة للكثرة المطلقة بل انما كانت مقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة نفس كونها معلولة لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم
المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي معلولة لا من حيث هي كثرة والمعلولية من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركيب من
الوحدة او الحصول منها مفهومها غير مفهوم الكثرة فان قلت اليست الكثرة نفسها معقولة بالقياس الى القلة قلنا ليس الكلام ههنا
والكثرة التي هي من جنس المضاف بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان من
خاصيته تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة متضايفين لكان كما لا يعقل الكثرة بالقياس
الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة الماهية بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين بالماهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على
شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس الامر فيهما كذلك لانهما ليستا متكافئين في الوجود فليستا متضايفين بالماهية **قوله**
للشاة لما تقدم وتبين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن اجتماعهما فلا بد
ان يعرض لهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث هي مكيل وليس كون الشئ وحدة وكونه مكيلا ماهية
واحدة ومعنى واحدا بل الفرق حاصل بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيلا ومن عقل كثيرا كان عقله للكثرة بعينه
عقلا للمكيال وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشئ بواسطة امر واحد ان يكون مكيالا او يعرض للكثير او للاشياء الكثيرة
ان يكون مكيلة كما عرض للوحدة انها علة وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون
هذه الوحدة الاضافية من كل شئ التي هي المكيال له من جنس ذلك الشئ فان الكيل كالمساحة والعد عبارة عن استعلام كمية شئ
بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا لا استحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعمل مقدار
جسم بامتداد خطي او امتداد زماني بمقدار وذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط وفي السطوح
سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات
والاشعار وغيرها واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل التقريب
لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثة امثال وسبع لقطرها وكذا قولهم سدس الدور مساو لنصف قطره فامر تقريبي
وكذلك حكم السطح المستوي والسطح المستدير لانهما جنسان مختلفان وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح
يوجب اختلافها في الجنس ولكل منها انواع تختلف من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال كل جنس ان يكون
اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم الوحدة اذا كانت مما يطمع فيه اولى ما بالاعتبار والفرض

منها اذا كانت بالوضع كالورقة الواحدة والحيوان واذا اعتبرت الوحدة لشئ فكان الكثير الذي بازائه هو ما زاد عليه من اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا تماما فهذا المعنى بل يكون جزءا من واحد مفروض تمامه والجزء الواحد من حيث هو جزء لا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا يكال به عدد اخر كما لو كانت المائتان عشرين في هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد ولا الخمسة منها خمسة بل نصف الواحد ولا الاثنان منها اثنين بل خمس الواحد وعلى هذا القياس في كل ما يجعل واحدا وينبغي ايضا ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيل كالشبر مثلا في الخطوط ومربعه في السطوح ومكعبه في الجسمات وفي الحركات حركة معلومة القدر التي لا يختلف قدرها واحوالها ولا ايضا حال ما هي واحدة منها من الحركات التي يكال بها ولا يوجد في الحركات الغير الطبيعية كالحركات المنسابة للحيوانات الارضية والحركات النباتات حركة بهذه الصفة حتى يقدر بها غيرها من الحركات بل نفس تلك الحركات لا يمكن ان يقدر بواحدة مفروضة فيها لعدم امتدادها متفقة متشابهة الازمنة فالحركة التي تقيد ويكال بها ساير الحركات ينبغي ان يكون طبيعية اي صادرة عن مبدء فعل ذاتي وحيثية ذاتية سواء كان ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح في جهة مقاديرها الزمانية والازمنة متشابهة في الكل فالحركة التي يقدر بها سائر الحركات ينبغي ان يكون اقلها مقدارا حركة اعني الزمان لا اقلها مقدارا مسافة لان تلك غير متفق في الكل والتي هي اقلها زمانا هي حركات الفلكية واقل حركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التي هي اسرع الحركات على الاطلاق فمن حقها ان يكون الواحد فيها كالدورة مكيالا للحركات والمتحركات لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط الحد بالطبيعة من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان يزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر الحركات في نفسها مما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس لسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان التجدد فهي في كل يوم وليلة تتم دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الى الوجود وقريبة الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان يجري فيحصل فيها جزء يعرض ايضا واحدا يكال به ما هو من جنسه كتجزئتهم حركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه الحركة ساعات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية وعوداتها فان اسرعها الذي لكرة القمر تتم دورة في سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاءها وهي التي لكرة الثوابت تتم دورة في مدة خمس وعشرين الف سنة واكثر كما وجده المتاخرون والذي كان يجده القدماء ثلاثون الف سنة وليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور والوجدان ولا قريبة التجربة فلو جعلت الدورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به ساير الحركات وازمنتها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل اسرع تحققا وانقضاء وتجددا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم اذا لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة كحركة فرسخ وجعلت مقياسا لساير الحركات كان شيئا خارجا وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الغرض الاول اذ الغرض الاول في وحدة الحركات وحدتها التي من قبل الزمان لا وجودها مسافة وكذا وحدتها وكثرتها اللاحقتان لها اللتان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قال واما في الاثقال فمعرض ثقل درهم ودينار الخ قد علمت ان الاجناس المختلفة يمكن مقايسة بعضها الى بعض واكتيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اي بما يعرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او دينار وايضا فالاشياء التي بين المعروض مكيالا لكل جنس يجب ان يكون اقلها او اكثرها من ذلك الجنس معنى فكما لا معنى الاثقال ما يوازي الحبة المعروفة من هذا القبيل **قوله** ومن ابعاد الموسيقى الخ النغمة التي هي ربع طنيني اعلم ان الصوت مما يعرض له مقدار ومعدود من الزمان بحسب طول مدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض مقادير او عدد به من جهة نسبة بينها في زمن مكثها ويلحقها النغمات والايقاع وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف وموضوعه النغم من حيث احوال تناسبها وتنافرها والثاني علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المستعمل فيها بعضها الى بعض ... فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا من الزمان والبعد عبارة

من مجموع نغمتين مختلفتين والابعاد في عرف هذه الصناعة على تسعة اقسام الاول ويقال له البعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احدهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احدهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة والرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة كل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشيء اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبته نسبة عشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشيء وجزء من تسعة عشر جزءا اليه والسابع بعد نسبتهما فيه كنسبة الشيء الى الاربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتهما فيه مثل الشيء وثلثيه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتهما فيه نسبة الشيء الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اقصر من بعض ويكال ويوزن بالقصر منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى بالطنيني لانها ربعه **قوله** ومن الاصوات الحرف المصوت اي حرف المد ويقال له حرف اللين كالالف والواو والياء وقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة عرض في حرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف الحرف الساكن ولهذا سميا الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية فقد يكون صوت مجرد عن الحرف وحينئذ يكون اشياء وبعدها باعتبار المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير فاقصرها مقطعا نفرض ما يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف في مقاديرها منها طولا او مقطع مقصور اراد به ما يستعمل في العروض من تقطيع الاوزان **قوله** وليس يجب ان يكون واحدا من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة اي ليس يجب ان يكون المفروض واحدا من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرهما من المقادير والمقدرات وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثير في نفسه كما يجعل العشرة في الالف واحدا مفروضا ويقاس به كثيرة الاعداد الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك الواحد الى اقل او اكثر واصغر او اكبر مما سبق كما يجعل بدل العشرة العشرين او الخمسة في مثالنا هذا او كما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الذراعين او الشبر **قوله** ومع هذا فليس يجب اذا كان اه اي النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي يوجد بين مقدارين يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي يوجد بين مقدارين لا يوجد لهما جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض ولم يوجد في الاعداد اذ ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في المقادير فان نسبة قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا قرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان مباينا للاخر ولا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما وكذلك السطحان المتباينان لا يمكن عد احدهما وكيله بما يعد ويكال به الاخر وكذا الجسمان المتباينان او حدوا جسم يكال به كل منهما اه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين هذه الاشياء ليس يواجب ان يكون مكيال جنس امرا واحدا كالذي بذلك الواحد الموجود او المفروض جميع ما هو من افراد ذلك الجنس بل يجوز ان يكون مكيال بعضها غير مكيال الاجزاء في المباينات التي هي من جنس لا بد ان يكون مكيال كل منهما غير مكيال الاخر والواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون عاد الضلعه بل لا بد لعده من واحد مفروض اخر وكذا في السطوح المتباينة والاجسام المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالاثقال والاصوات والنغمات وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا تحصى ولما جاز ان يكون المتباينات من كل جنس لا يتناهى الحد يكون لها عاد مشترك جاز ان يكون واحد مكيال في كل جنس بحيث يوجد اشياء من ذلك الجنس غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال به

بدل المكيال **قوله** ولما كان المكيال يعرف به المكيل اه لما كانت حقيقة الميزان والمقياس واصل معناه ما يعرف به مقاديرها
هو من جنسه من كل باب سواء كان من الكميات او الكيفيات او النسب او الاضافات او القوى والملكات اذ ما من شيء محسوس او معقول
الا ويقدر من جنسه واحد كثيره ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا قاعدة كلية يصح ان يقال انها ميزان ومكيال يعرف
حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن به ويعرف صحيحها من فاسدها وقويها كالبرهان من ضعيفها
كالخطابة والنحو ميزان يعرف به كيفية الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن به احوال الاشعار والسجعيات من حيث
مقادير كلماتها او حروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكائيل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد بهما الصورة
المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المعقولات او المحسوسات غير مدركة بالحس الا انها مما يعرف به الاشياء
الخارجية التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا بآلة اخرى وغيرها معروف بها فحري ان يقال لها الميزان ومن قال ان
الانسان مكيال كل شيء فله وجهان صحيحان احدهما ان له الحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات
وثانيهما ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك مما يطول فبعقله يدرك المعقولات وبوهمه الموهومات
وبخياله المتخيلات وبسمعه المسموعات وببصره المبصرات وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله
وحسه وطبعه يدرك نوعا من انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله فالحري ان يكون العلم والحس المكيلين
بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكنه قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجه ذلك ان الاشياء المعقولة
والمحسوسة وجودا ثابتا في نفسها سواء علمنا او احسسنا بها ام لا فهي الاصل في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له
فاذن الاصل في الموازنة ان يكون الاشياء الخارجة هي الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكنه قد يقع ان
يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه اخر كذلك قد يحصل للانسان صور ادراكية
اولا فيعرف بها كثيرا من المجهولات ويطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية او الحسية واعلم ان ما ذكره من كون
المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في الانتهاء عند الكمال وحال
غيره من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل
الاشياء اولا فيقع على حسب تصورها وكذلك الانسان الكامل او السعيد في النشأة الثانية يكون تصوره لكل شيء سببا في وجوده
والمشتهيات التي في الجنان تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد **قوله** فهكذا يجب ان يتصور
الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اه اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس بامر جوهري لهما بحسب الماهية بل لامر عارض لهما هو
من جملة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية والمكيالية والعلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه يشبه ان يكون
اصل التقابل الواقع بين الوحدة والكثرة منشأه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام واذا انقسم واحد متصل
وحصلت له كثرة مؤلفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها تلك الكثرة ووحدة اخرى على نحو اخر هي من اجزاء تلك الكثرة
فالتي تقابلها ويبطل بها غير التي هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن التقابل ايضا لما صح ان يقع بين الكثرة والجزء صح ان يقع مقابلا
للكثرة صح اطلاق القول ان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل **قوله** وقد يتشكك من حال الاعظم والاصغر اه
منشأ هذا الاشكال ان التقابل لا يقع الا بين شيئين وبسبب التضايف لا يكون شيء الا بالقياس الى واحد والشيء الواحد لا يكون
له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون له طرفان متضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل من الاعظم والاصغر ووقع كل
من الاعظم والاصغر مقابلا للاخر وللمساوي وكذا الحال في المتقدم والمتأخر والمعية فظن بعضهم في دفع هذا الاشكال انه ليس
يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل لا وجه له ولعل هذا الظان زعم ان وجود المساوي كالواسطة
لا بد ان يتحقق بين الاعظم والاصغر واذا لم يكن بينهما شيء كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلاثة فلم يكن هناك مساو ومع
ذلك مخالف لوجود المقادير المتصلة ما يعم من المساوي كما علمت في السماع الطبيعي فالصواب ان يقال ان كل واحد من هذه الثلاثة
الاعظم والاصغر والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة فالاعظم مثلا

يقابل الوجودي مقابلة المضاف فهو الاصغر ومقابل عدمي مقابلة العدم والملكة وهو الاعظم وبه يندرج تحت المساوي والاخص
فيما استقبلنا للاعظم مقابلة غير اولية بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس لان الامر العدمي لا يكون جنسا للامور محصلة
معقولية بذاتها وكذا المساوي لم يقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي للاخر يقابل واحد بآخر من جهة التقدم وهو غير المساوي
ويندرج تحت الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا القياس فيما سمعت اذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت في المتقدم والمتاخر
والمعلول **قوله** فصل في ان الكيفيات اعراض اه لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود كل قسم
من اقسامها الاولية وعرضيته شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيف تلو الكم في رتبة الوجود وهما بالقياس الى الاعراض النسبية
النسبية كالاصلين فحقهما التقديم على غيرهما من المقولات ثم انه قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وتقسيمها الى الاجناس
الاربعة وذكر هناك نقوضا وايرادات وتفصيات يطول ذكرها هيهنا والذي لا بد في هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية
انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة اقول ينبغي ان يعلم انه لا سبيل
الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الفصلين المتساويين
مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم نظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة
للكم والاعراض النسبية لكن هذا التعريف له تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية ليس
بعضها اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان ساير المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة معروضاتها
التي هي الكيفيات والكميات ولذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصيته التي هي اجلى فذكروا هذا التعريف
المشهور فكونها قارة تميزها عن ان يفعل وان ينفعل وكونها لا يوجب تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها
غير مقتضية لقسمة تميزها عن الكم وكونها غير مقتضية لقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث لاحد بها ان المفهوم
من مقولة ان يفعل مؤثرية الشيء في شيء وذلك الشيء في ذاته اما متغير او ثابت فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من
لوازم ماهية الاثر ولازم الثابت ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته
بل كونه من الصفات الذاتية له فان مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كساير الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان قولكم لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن دخول هاتين المقولتين فلم يكن الى ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيل احترز به عن الزمان قلنا
الزمان خارج بقيد عدم القسمة مع ساير الكميات فانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف
لعدم دخوله تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير قارة لان اجزائه غير مجتمعة في الوجود الاني
وهويته ولانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يقال الكل منهما
يوجب تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها كونها نهاية الخط لانا نقول ان كان المعتبر
عن الكيف انه لا يلزم من تصوره تصور شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا
في المقدار وان لم يشترط ذلك بل انه لا يلزم من تعقله تعقل شيء خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان
ان الادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب وساير الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها
من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فان قيل كل من هذه الامور لا يقتضي تصور الغير و
لكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب الاضافات قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيد الا ان
يفرع الاول مسلوبا والثاني مرفوعا وحينئذ لا يلائم فهذه القراءة لتمام الرسم وسادسها انا حملنا عبارة التعريف على ما لا يوجب
تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلوما لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث في خواص العدد
كالحدبة والكعبية مع انها من انواع الكيف وسابعها ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فوق هيئة الوجود وهيئة الاستعلاء
والاستقرار ويقال هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة التاثير والتاثر وليس لها معنى

تصورها م

جامع

جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على
تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فالعرض خرج الباري والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور
غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصوراتها متوقفة على تصور امور اخرى بخلاف الكيفيات فانه يلزم من تصوراتها تصور غيرها
لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا
عن العلم بالمعلومات التي لا ينقسم فانه يمتنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم واما تقسيمه
الى انواع فينحصر بالاستقراء في اربعة المحسوسات والنفسانيات والمختصة بالكميات والاستعداديات والتعويل في
الحصر على الاستقراء وربما يبين الحصر بصورة النفي والاثبات فيحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من
الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن في كل من تلك الطرق يبقى للشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها
منزلة ان يقال ان كان الكيف كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان كذا فهو الثالث والا فهو الرابع
والمنع على الاخير فلا يصح المذكور الاوجه الضبط لما علم بالاستقراء على ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن
الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وعن الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة
وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي جعل الغير شبيها كالحرارة يجعل المجاور حارا والسواد يلقي شبحه اي مثاله
على الحس والخيال الا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال الرازي وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات
مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء انهما من هذا الباب اقول وفيه تحقيق ما ذكرناه في الاسفار وذكر في موضع اخر انه لم يثبت
بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية
قال الرازي هذا تضييع الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها يتعلق بالمفارقات ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق
ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض للمفارقات المحضة والذي يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة
في بيان الحصر فمنها ما اختاره الرازي في المباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية
والفردية او لا وهو اما محسوسة او لا والمحسوسة يسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال والبطوء وغير المحسوسة
اما استعداد نحو الكمال او لا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال ولا قوة وهنا طبيعيا ان كان استعدادا
شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم فهذا تقسيمه الذي
ذكره ومن المجاز وجود كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا جزم بان ما يكون كمالا لا بد
وان يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على سبيل
التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون
متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث
هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك وح اما
ان لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك اما يتعلق من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث
طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون اما
ان يكون هويتها انها استعداد او هويتها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث
القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة
قوله اما الكيفيات المحسوسة والجسمانية اه الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة
وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها في مباحث النفس
وظهر انها اعراض فان بعضها في النفس بلا مدخلية في بقائه وبعضها فيها بمشاركة البدن وبعضها في البدن بمشاركة
النفس واما المختصة بالكميات فسيجيء اثبات وجودها في الفصل التالي لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعد ما تبين

عرضية الكيفيات والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامسة الفن الثاني من المنطق
وتارة اخرى في الطبيعيات ههنا نقض شناعات المنكرين في وجودها ودحض حججهم فان جماعة من القدماء زعموا ان الكيفيات
المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها بل انما هي انفعالات تعرض للحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص اللون بكيفية مخصوصة
لا توجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي هذه الاجسام الطبائع
موجبة للانفعالات المختلفة التي تكون في الحواس فان تلك الاجزاء غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية في الوهم وهي مختلفة
الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها وترتيبها سبب لاختلاف الآثار الحاصلة في الحواس وزعم جماعة اخرى ان هذه الكيفيات
نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان طعما ولونا معينين وان كان على حد آخر كان طعما ولونا آخرين وليس اللون
والطعم وساير الامور التي يحس بها شيئا والمزاج شيئا آخر بل كل واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة
شيئا وفي الباصرة شيئا آخر وفي الذائقة شيئا آخر وهذا ايضا خطاء كما بين في موضعه وايضا من الناس من زعم
ان لا حقيقة للون بل البياض انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا واما السواد فانما يتخيل لعدم
غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال لما شاهدنا ان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد وايضا
فلان الماء يخرج الهواء وليس اشفافه كاشفاف الهواء حتى ينفذ فيه الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلمة وهو السواد وساير
الالوان متوسطة بينهما فانما تتخيل بهذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في الطبيعي **قوله** لكنا انما نقع
في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض اه من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر بذاته
والحرارة جوهر وكذا الرائحة والطعم والصوت والاستدلال بان كلا من هذه الامور يحدث تارة ويزول اخرى والمحسوس المشار
اليه موجود ثابت قائم بنفسه غير مقنعة لهم في هذا الباب اذ من الجائز ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل الورود
الاجسام لا انا رتحال الاعراض وعدم ارتحال حواملها اللطيفة فعندهم ان هذه الامور بانفرادها المفارقة عن الاجسام قليلا قليلا
حيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذا كانت اصغر مما يدركه الحس ولا بما رقتها واستقلالها الا انها متفرقة و
الافتراق غير مجتمعة فيه ومن هؤلاء من يقول بالكمون فمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت
جواهر فلا يخ اما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابل طول وعرض وعمق هو لون ومعنى ابعاد
ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلف في اللون فيكون امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد
يزول اللون ويبقى الجسم اي الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان له
مقدار غير هذا فمقدار خل بعد في بعد وقد بين فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس لذات اللون مقدار بل يتقدر بما
يحل وان كان جواهر غير جسمانية فاما ان يكون بحيث يجتمع من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون
ما لا قدر له يجتمع من تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام اذ لو لم يحصل من
تركيبها الاجسام فلا يكون ممتزجة بها فيكون من الجواهر العقلية لا من المحسوسات الوضعية فان الذي يلزم اولا من هذه المخالطة
والسريان ان يكون تلك الجواهر ذوات وضع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انها اما ان يصح لها ان يفارق الجسم الذي
هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخ اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا يصح فان جاز ان يوجد لا في جسم فلا يخ اما ان
يكون عند المفارقة مشارا اليه او لا فان كان قابلا للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء محال فيستحيل ان
يوجد لون في جهة ولا يكون فيها جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما يستمده المادة المعينة كما ثبت فيمتنع ان لا يكون في مادة
وان لم يكن مشارا اليه فلا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض مثلا الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يعرض له بقاء
في البصر فما ليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن لمحسوس كالبياض بعينه ان يكون تارة في الموضوع
المقدار الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان لم يجز ان يوجد لا في جسم
اصلا فلا يخ كان محتاجا الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فظهر ان هذه الكيفيات اعراض في الاجسام

لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها مع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعني بالعرض الا الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته
عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس جوزوا في الاعراض ضربا من الانتقال وهو الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال من
موضوع الى موضوع متصل به فالذي ينافي العرضية انه اذا انتقل من موضوع بقي بلا موضوع وصح قوامه لا في موضوع واما
الذي يكون دائم الافتقار الى موضوع اخر فهذا الاعتبار يؤكد ان قوامه في الموضوع لانا نقول هذا غير جائز اصلا لان الحال
في موضوع لا يخلو اما ان يكون وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فاستحال ان يبقى
بشخصه الا في ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون تعلقه بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب غير مقوم له اذ لو كان مقوما
له لكان حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول وكل سبب خارجي جائز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى
الغير اذ لا يمكن ان يكون زوال السبب الحاجة الى موضوع موجبا للافتقار الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج الى الشيء
هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غيره وليس زوال هذا السبب نفس وجود السبب الاخر لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات
ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضدا للاخر او عدم ملكة له فيستحيل زوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر
وعلى اي تقدير يكون افتقاره الى اي موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته في ان يتحقق ذاتا موجودة
الى شيء من تلك الاسباب بل في اختصاصها الى موضوع من الموضوعات فنقول لا يخلو اما ان يكون اللون مثلا في كونه هذا
اللون غنيا عن الموضوع فيكون نحو وجوده الذي هو موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرضه ما يحوجه الى
الموضوع الا بانقلاب حقيقته وهو ممتنع وان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه واذا افتقر لذاته الى الموضوع
مبهم مما لا يتناهى بالقوة من غير اختلاف بينها في الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة قيام عرض
واحد بموضوعين واما اقتضاؤه لموضوع معين فهو ان وجوده لما كان وجودا في هذا الموضوع فكذا امكانه فيه فالذي
تعلق به امكان وجوده اولا تعلق به وجوب وجوده من العلة ثانيا فيعطي اقتضاؤه لموضوع امتناع وجوده الا فيه وهذا تقرير
ما ذكره الشيخ مع ضرب من الاختصار بلا محاذاة ما في الكتاب في ترتيب الشقوق لبعد المسافة بين قسم وقسيمه فيما ذكره
قوله واما ان جعل جاعل البياض شيئا في نفسه ذا مقدار الى اخره قسيم لقوله فان كانت جواهر غير جسمانية الذي
ذكره في صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون له وجودان اي كون الشيء بياضا وكونه متقدرا يمتنع ان يكون وجودا واحدا
وحيثية واحدة والا لكان كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذي مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن وجوده
في نفسه الا وجوده في المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذي فيه يلزم ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره
بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا قائما بجسم وان كان لازما للمادة حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه بمعنى
الطول والعرض والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما قولكم مفهوم
الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها اللون كون
الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذي يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز
ان يكون ذلك الامر نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم من اللون فنقول
ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافي والصورة الجسمية ماهية جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون
تلك الماهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قولهم يستحيل ارتياف الجسم من اجتماع ما لا
قدر له فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما في حاق ذاته مقدار مع ان الجسم يتركب منهما فلم لا يجوز ان يكون اللون عديم
المقدار في ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول فان الجسم عبارة عن جوهر يفرض فيه الابعاد الثلاثة و
محل الابعاد التي هي من باب الكم لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذي هو الكم
وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافي بل معروضه وهو لا بد ان يكون طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو
بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلاثة اعني المنبسط في الجهات الثلث على الاطلاق فماهيته غير اللون بلا اشتباه واما عن الثاني

فنقول ان اللون امر محصل في الخارج ذو وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا في الوجود لكان ذا وضع بالذات وكل جوهر
ذو وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدر اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه
فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر محصل الوجود واما الصورة فهي نفس المتقدر وتمام مهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى
ويصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبها من امرين محصلين بل من امر
مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات امور محصلة الوجود واقعة في الجهات والاوضاع تبعية
موضوعاتها فلو فرضت جواهر غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات غير منقسمة اصلا او في بعض الجهات فلا يمكن ان يحصل
من تركيبها الجسم كما ثبت في مباحث ابطال الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه ولك ان تقرر دليلا اخر بقوة ما ذكره وهو ان هذه
المحسوسات لا شك انها واقعة في الجهات والاوضاع لما نرى من انفعال الحواس عنها باعتبار كثرة الاوضاع وتفاوتها في التاثير
بحسب قربها وبعدها مما يؤثر فيه وينفعل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخ اما ان يكون غير هذه الاجسام
المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها في الوضع بل متحدة بها وهو مح وان كانت عينها وهو ايضا محال لان لكل منها مهية
وحد تام لا يدخل فيها السواد والطعم فزيد الاسود الحار مثلا له مهية الانسانية ولا يدخل في حدها السواد ولا الحرارة ولا
شئ من الكيفيات المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني انها اعراض جسمانية وهو المطلوب ويمكن تحرير ما ذكره الشيخ
بوجه اخر فنقول اذا راينا جسما اسود فاما ان يكون السواد نفس الجسمية او جزءا داخلا فيها او خارجا عنها فالاول باطل لوجوه اما
اولا فلان مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الاسود والابيض وما به الاشتراك غير ما به الافتراق فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا
فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد ليس بمتصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد
له ضد هو البياض والجسم لا ضد له اصلا والثاني ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزء الجسم لكان مشتركا بين
الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخ اما ان يكون يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح
والاول محال لوجهين الاول انه ليس في العالم حيز خال حتى يوجد ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض حيز خال وفرض حصول
السواد فيه كان لذلك امتداد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار موجود في جهة
وقد ثبت ان لكل مقدار موجود في الخارج مادة فذلك السواد موجود في المادة فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس والبصر
ذلك حقيقته حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه بالحس الا باشتراك في الاسم دون الحقيقة التي كلامنا فيه ونحن لا ننكر
ان المهيات الموجودة في هذه المواد الخارجية نحوا اخر من الوجود في عالم اخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس
لكن الكلام في نحو وجود الكيفيات المحسوسة في هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة للاجسام خارجة
عن مهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود لاستحالة الانقلاب العيني فيكون اعراضا وهو المط
واما قول الشيخ في نفي الانقلاب العيني انه ليس يعني به ان يعدم هذا الخ وحاصله انه لا يتصور للانقلاب وجه ومعنى الا
بان يكون للشئ مادة وصورة فبطلت صورته وبقيت مادته مصورة بصورة اخرى فاقول للانقلاب وجه اخر وهو ان يكون
للشئ وجود واحد تدريجي على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه على نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد في سواديته
فليس بان يكون هناك سواد اصل وسواد زائد حتى حصل في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد ولا ايضا
ان يكون في كل ان من زمان الاشتداد فرد اخر من السواد مباين للذي يليه في الوجود لاستحالة تتالي الحدود الغير المنقسمة
وتشافع الانات والانيات بل هناك سواد واحد له وجود واحد وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء
متفاوت الوجود في ذاته وكذلك يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على
الوجه الذي ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا في امور متعلقة بالمواد الجسمانية ضربا من التعلق ويستحيل ايضا
ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضيلة والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاستعداد للشئ ربما يخرجه عن نوعه الذي
كان فيه اولا سيما في الاستعدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ في نفي الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون لصورة

هو بها بالفعل يكون جوهراً موجوداً فان كان هو هذا الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر
الثاني وان كان جوهراً غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وغير الجوهر ان الكلام فيه
كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى محتاجة في قوامها الى وجود صورة
بالفعل والصورة اذا وجدت فيه حصلت نوعاً بالفعل فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امراً بالفعل ليس
بالفرض ولا كذلك الاعراض التي تتوهم بين كيفيتين فانها مستغنى عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على
الخلط بين المهية والوجود فان قوله ان كان هو هذا الجوهر الذي كان الخ نقول ان هذه الحدود فرضية ثم اذا فرضنا
حداً بين جوهرين نختار ان احدهما عين الاخر بحسب المهية وغيره بحسب نحو الوجود فان المهية الواحدة قد يكون لها
انحاء من الوجود بعضها اتم وافضل من بعض فان زيداً مثلاً من لدن كونه جنيناً الى غاية كماله الانساني له مهية واحدة من
غير اختلاف في حده المركب من معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانساني قد استكمل واشتد فكان اولاً انساناً ناقص
الوجود بل كان اولاً ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلاً قليلاً في الوجود وقد درج في مدارج الحيوانية ومعارج الانسانية
الى ان بلغ الغاية وفي جميع هذه الاطوار لم يكن مهيته الا مهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالمهية الواحدة تكون
ذات تفاضل في الوجود وايضاً ما ذكره منقوض بالحركة في الكم وغيره فان المادة كما تحتاج الى الصورة تحتاج الى مقدار
فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق في زمان الحركة وانما وقعت الحركة في خصوصيات المقادير
قلنا يجري مثله في باب الصورة فان المادة يحتاج في تقومها الى صورة ما لا بعينها فيتنقل في الخصوصيات الصورية من
غير محذور واعلم ان لنا في باب تجدد الجوهر واشتداده في الوجود خوضاً عظيماً قد اقمنا البراهين عليه في كتبنا ورسائلنا
وعليه يبتني كثير من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الآخرة والاولى وحدوث هذا العالم وزواله لكن الاذهان
قاصرة والطبايع اكثرها مؤفة غسوقة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور قوله
فصل في العلم وانه عرض اه ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هي الكيفيات النفسانية من الشهوة والغضب
والعلم والقدرة والارادة والمحبة والكراهة والشجاعة والكرم والحلم والحياء والخوف وغير ذلك وقد بحث عنها وعن
عرضيتها في مباحث النفس من الطبيعيات لكن في اثبات العرضية للعلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة
فهذا الفصل معقود لبيانه قال واما العلم فان فيه شبهة اه قد علمت ان للاشياء اي المهيات وجوداً في الخارج يترتب
عليه آثارها واحكامها ووجوداً في الذهن لا يترتب عليها آثارها واحكامها والعلم لنا بكل شيء عبارة عن حصول مهيتها
عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية والعلم بكل مهية يكون عين تلك المهية وبكل مقولة يكون عين تلك المقولة فالعلم
بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض وحينئذ يشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل
صعوبة هذا الاشكال انكر بعضهم الوجود الذهني للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازي العلم مجرد الاضافة التي بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتأخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعل امراً ذهنياً فقط من مقولة المعلومات وان العلم
بكل مقولة ليس شيئاً سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود في نفسه وجعل السيد السند والصدر الاجل الصور
العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد العلم عرضاً قائماً بالنفس والمعلوم شيئاً آخر
مغايراً له حاصلاً في الذهن غير قائم به وكل هذه الآراء ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها وتفصينا عنها وابطلناها
في كتاب الاسفار وتقرير هذه الشبهة ان الحقائق الجوهرية بناء على ان الجوهر جنس وذاتي لها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
في نحوي الوجود الخارجي والذهني كما تسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جوهراً اينما وجدت وغير حالة في موضوع
فكيف يجوز ان يكون الحقائق الجوهرية موجودة في الذهن وهو محل مستغن في وجوده عن الصور العلمية فالذي اجاب
به الشيخ عنها هو ان مهية الجواهر جواهر لا بمعنى الجوهر الذي صيروه جنساً وجعلوه عنواناً للمقولة ليس هو الموجود
من حيث هو موجود مسلوباً عنه الموضوع والا استحال علم شيء من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل

لا في موضوع لا يصلح ان يكون رسما الا زما له والا لكان كل من علم ان شيئا كذا جوهر علم انه موجود ولما امكن لنا تعقل
جوهر وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه الشيء ذو الماهية اذا صارت ماهيته
موجودة في العين كان وجودها لا في موضوع وهذا المعنى ثابت له سواء نسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله في العقل
لا يبطل كون ماهيته المعقولة ماهية شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال
ما بالقوة في جهة الاين او الوضع او غيرهما وليس توجد في العقل حركة بهذه الصفة حتى يصير العقل متحركا في الاين وغيره بل
الموجود في العقل ماهية الحركة وهي بحيث اذا هو في الاعيان كمال ما بالقوة ولا يختلف وجودها في العقل ووجودها في
الخارج في الماهية فهي في كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما ماهية وجودها في الاعيان انها كمال لما
بالقوة فاذا وجدت في العقل ولم يكن كمالا لما بالقوة فيه لم يختل حقيقتها ومعناها وكذلك حقيقة الجوهر ومعناه لا
يختلف في العقل والخارج اذ في كل منهما ماهية حقها في الوجود الخارجي ان لا يكون في موضوع وقد ذكر مثالا لتوضيح
هذا المعنى وهو انه اذا قيل ان حجر المقناطيس حقيقته انه جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه ان يجذب الحديد
اذا صادفه فاذا وجد في كف الانسان ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهي حجر اذا صادف حديدا جذبه بل هو
متفق الحقيقة في الكف وخارج الكف وسواء لاقاه الحديد او لا فهو في الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد
وكذلك حال ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرهما فاذا لم يكن الجوهر في العقل مستغنيا عن الموضوع
لم يبطل كونه بحيث وجوده في الخارج لا في موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم آه بعينه اعادة لاصل الاشكال وهو آ
الجواب وقوله فان قيل قد جعلتم آه تقرير للاشكال من جهة اخرى وهو ان ماهية واحدة يلزم ان يكون مرة جوهرا ومرة
عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع في كون ماهية واحدة تارة جوهرا وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين
حتى يكون في الخارج مرة يحتاج الى موضوع ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهرية يصير
عرضا موجودا في موضوع هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم ان يكون الشيء في نحو واحد
من الوجود جوهرا وعرضا فان ماهية الجوهر اذا حصلت في الذهن يكون جوهرا لانها ماهية من شانها في الوجود الخارجي ان
لا يكون في موضوع وهي بالفعل عرض قائم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض في الذهن اذ مفهوم العرض عرض
لما تحته من المقولات العشر كلها مندرجة في الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهني انما المنافاة
بين المقولات التي هي الذاتيات الحقائق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ في هذا المقام وقد بقيت فيه
اشكالات احدها ان الذي ذكره وان ازال الاشكال في مجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكن يجب ان يكون العلم بكل
مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية للجوهر جوهرا وكيفا وكذلك صورة الكم في
العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس في تعقل اعداد الكيف فيلزم اجتماع مقولتين في ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التي
هي ذاتيات للانواع المندرجة تحتها استحال ان يكون لها على حقيقة واحدة على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست
الا من جهة العرضية وعدمها الا ان عدم اقتضاء القسمة والنسبة معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر
العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقبل القسمة والنسبة ضرورة ان الجوهر لا يقتضي شيئا منهما فيكون
لا محالة كيفا ولا حل لهذا الاشكال الا ما صدر المدقق في انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية و
ستسمع ما تحقيق الحال وكشف المقال واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدواني بانه ان اريد بالكيف ماهية
حقها في الوجود الخارجي ان يكون في موضوع وغير مقتضية للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى يصلح لان يكون جنسا
من ماهيات الاجناس كان الجوهر بالمعنى المذكور وحينئذ عالمهما باعتبار هذين المعنيين متباينان لا يصدقان
على شيء في شيء من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد عرض بالفعل لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة
فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات في الذهن فلا تمانع بينه وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات مواقي

حقيقته

الاعراض على نحو ما مر في مفهوم العرض فلا يلزم اندراج الصورة العقلية للشيء تحت مقولتين هذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق اسلوبهم وانظارهم والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان كليات الجواهر جواهر ليس ان المعقول من الجوهر الذي يوصف بانه في الذهن ولا في محل مستغنى عنه قد يزول عنه ويصير في الخارج لا في موضوع ويكون صورة واحدة تارة في الخارج لا في موضوع وتارة في الذهن في موضوع كالمقناطيس الذي في الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان في خارج الكف ولا يجذبه اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والمهية ولهذا الكلي مكان الجزئي فان الكلي الذي هو في العقل يستحيل وقوعه في الخارج مستغنيا عن الموضوع والمقناطيس الذي في الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد بتمام التحول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية في الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان الكلي الذي في الذهن له مهية لها نحو اخر من الوجود يكون فيه لا في موضوع فان المهية الواحدة بحسب الحد لفرط ابهامها يصلح وحدتها المبهمة ان يكون لها تحصلات مختلفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية والافتقار الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا لكن بحسب مهيته جوهر واما التمثيل بالمقناطيس فهو من جهة مهيته وان مهيته مهية امر شانه جذب الحديد عنه مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فهي سواء كان وجودها في الكف او في خارج الكف مصفة واحدة وهذا القدر كاف في التمثيل وقال المولى القوشجي في دفع الاشكال المذكور ان الحاصل في الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما مهية موجودة في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قايم بالذهن ناعتا له بل حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم جزئي وعرض قائم بالذهن من الكيفيات النفسانية فح لا يرد الاشكال اما الاشكال من جهة كون شيء واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه بان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين فلا يجدي بدفع الاشكال في كون شيء واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما الشيئان متغايران بالذات فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان ان كل صورة مجردة قائمة لا بشيء فهي عاقل لذاته فيلزم عليه عند تصورنا المعقولات يحصل ذوات مجردة عقلية علامة عاقلة وهذا معلوم البطلان نعم الذي يمكن تصويره وتصحيحه في هذا الباب شيء اخر وهو ان النفس عند ادراكها للحيثيات والتخيلات تفعل صورا قائمة الوجود بها لكن قيام المفعول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما ستطلع عليه وعند ذلك ايضا يكون الحاصل في الذهن عين القايم به الا انهما امران متغايران بالذات والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بان المعقول من الجوهر مهيته امر وجودها في الخارج ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف ايضا في دفع الشبهة المذكورة فان العقل من الموجودات العينية والحال في الموجود العيني موجود عيني فالسؤال وارد في ان الصورة العقلية للجوهر حالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجواهر كيفا في العقل وكون صورة واحدة كيفا ومتحدة بالمهية الجوهرية وان كان جوهرا كان للجوهر وجود عيني في الموضوع ولا فايدة في تقييدهم مفهومات الجواهر بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا وهذا كما يقال النقش الفرس المنقوش في الجدار انه شيء اذا وجد في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك ان المنقوش ليس مهية الفرس سواء كان في الجدار او في غير الجدار فالذي في الذهن شيء واحد لا يمكن ان يكون مهية لامرين متباينين فالمقام يستدعي بمطالب من البيان وطور اخر وقطور اولئك الاعلام ولنا فيه خوض عظيم وقد احيينا مذهب بعض المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل في ادراكه للمعقولات يتحد بها ويصير عين تلك الاشياء على وجه الطف واشرف مما هي في الخارج وقد بينا ذلك واوضحناه مسئلة في باب العقل والمعقولات من كتابنا الكبير وسيرجع اليه في مباحث علم الله تعالى بالاشياء وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شيء على شيء واتحاده به يتصور على وجهين كما سنذكرهما احدهما وهو المتعارف الشايع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعني به ان الموضوع هو بعينه عنوانه ومفهومه نفس مهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود وغير ذلك ان الطبايع الكلية العقلية

المقولات

من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس
صير مظهراً لها هي تحت مقولة الكيف فان قلت اليس الجوهر ماخوذاً في طباع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في
طبايع افرادها كما يق الانسان جوهر قابل الابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والخط كم متصل قار والسطح كم متصل قار
منقسم في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في ذاتها والنار جسم
محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات ثابتة في صفات ما في العقل وكذا اذا تعقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهالات
مما لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود
العقلي لهذه الاشياء وكيف يطابق العلم المعلوم ويتحد به قلنا في جوابك يا اخا الحقيقة ان مجرد كون الجوهر ماخوذاً في
حد الانسان لا يوجب ان هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد للجوهر ولا ايضاً يلزم ان يكون شيء من اجزاء حده كقابل
الابعاد والحساس والناطق صادقاً على مجموع حده الذي هو عينه في الخارج ولا ايضاً على بعض اجزاء حده نعم كل من
الحد واجزائه يكون عين نفسه محمولاً عليها بالحمل الذاتي الاولي وكما ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يصيره من جزئياته و
انواعه وكذا باقي المقولات والمفهومات الاخر من مفهوم الحرف واللامفهوم واللاممكن والهيولى والحركة وغيرها غير صادقة
على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم الانسان او الفلك او الكم او الوضع او الاين او غير ذلك لا يلزم ان
يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم ان يترتب عليه اثره بان يكون نفس مفهوم الجوهر منه لابشرط الكلية موجوداً في الخارج
لا في موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالاً لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وحيوة وحس وحركة وليس الامر كذلك
فان قلت اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بذواتها في اي نحو كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة
عليها من كل وجه ولم يكن الاشخاص مندرجة تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء لا يكون الا مهيته النوعية
قلنا كون موجود مندرجاً تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذاً في مهيته كما يق
السطح كم متصل قار منقسم في جهتين فقط فانه اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبار اجزاء الحد في المحدود وثانيهما ان يترتب
عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كميته قابلاً للانقسام والمساواة واللامساواة وباعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة
مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج
وتشخصت يترتب عليها آثارها وذاتياتها لكون شرط ترتب الآثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها
ومفهومها يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الآثار اذ الآثار للوجود لا للمفهوم
فالحاصل من مفهوم الانسان معنى الحيوان الناطق مجملاً لكن ليس حيواناً يترتب عليه آثار الحيوانية من الانغذاء بالفعل و
التحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يتضمن لمعنى الحيوان الناطق المجرد عن الآثار المعزول عن العمل فان قلت ما
حسبتم من آثار الذاتيات انها منفكة عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم المهيات فان معنى الكم ليس الا نفس
المنقسم بالذات فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسماً بالذات فكيف يكون معنى
مجرداً بسيطاً وكيف ما قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ومفهوم الانقسام ليس انقساماً بالفعل
واذ ليس الوجود الذهني لا يستدعي الا حصول مفهومات الاشياء ومهياتها في الذهن لا حصول افرادها وانحاء وجوداتها
لان انتقال انحاء الوجودات والتشخصات من موطن الى موطن آخر ممتنع فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئاً
من المعقولات الذهنية من حيث مهيته ومعناه ليس مندرجاً تحت مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فرداً لها
بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذاً في معناها واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن ناعتة لها في
مقولة الكيف بالعرض لان الكيف ذاتي لها واصل الاشكال وقوامه على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد
بجميع الاعتبارات وهو مما لم يقم عليه برهان ولا حكم بعمومه وهو الذي جعلت الافهام صرعى وصير الاعلام حيارى
لنا التماسة قد اشرنا الى ان للصور الحسية نحواً آخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة

الى

كما هو رأي صاحب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء الفرس والرواقيين ولا يرد نقضا ولا اشكالا من جهة لزوم انطباع العظيم في الصغير
ولا من لزوم اتصاف النفس بما لا يمكن اتصافها به كالحرارة والعدد والحركة والمقدار والوضع والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور
لا يرد على من اثبت المدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفعل المستحيل الكائن الفاسد وجودا
اخرويا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطون الالهي وكثير من الحكماء الكبار والمتألهين اولي الايدي والابصار الى ان لهذه الموجودات المادية
وجودا في عالم آخر متوسط بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ للموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن المادة وتوابعها من الاين
والكم والوضع واللون والرائحة والطعم وامثالها بالكلية والموجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على وجه الانفعال والتجدد والاستحالة والحركة
والزوال واما الاشباح التي في ذلك العالم فلها نحو تجرد بحيث لا يدخل في جهة ولا ينحصر في مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها
الى استعداد مادة بل يكفي ارادة الفاعل وادراكه ووجودها وجود ادراكي عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها متحد بوجود
مدركها ولها نحو تجسم وتقدر وتشكل وبالجملة لها من هذه الصفات كلها الا انها على وجه بسيط كلها موجودة بوجود واحد فلونها
عين رائحتها وطعمها وشكلها لكن على وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق وخلاصة ما ذكره الشيخ المتأله شهاب الدين المقتول لاثبات
هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب
الرياضيين فليس الابصار الا بمقابلة المستنير للعين السليمة فحينئذ يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك صورة
المرآة ايضا ليست في المرآة لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورة ذلك الشيء وقد رآه بعينها كما ظن لابطال كون الابصار بالشعاع
فضلا عن كونه بانعكاسه وليست ايضا منطبعة في المرآة ولا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصرات كنسبة المرآة الى الصورة
الظاهرة فيها وكما ان صورة المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة
وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري فان كانت له هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر آخر كالمرآة فرأيت تلك الاشياء
التي لا هوية لها في الخارج بواسطة المرايا بالعلم الحضوري وبمثل ما امتنع من انطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من
الدماغ فاذن الصورة الخيالية لا يكون موجودة في الاذهان ولا في المواد والاعيان ولا في عالم العقول لانها مقدارية لا عقلية
فبالضرورة يكون في صقع آخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل لكونه غير مادي تشبيها بالخيال المتصل وهذا مذهب الحكماء
الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتألهين وجميع السالكين من الامم المختلفين
فانهم قالوا العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور الحسية والصور الشبحية
ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء العظماء كما يقولون بهذه الصور يقولون بالمثل الافلاطونية وهي
نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم الاشقياء وبعضها بهية
يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم يرتقون الى الدرجة العليا عند الانوار الالهية والمثل
الربانية **مكاشفة حكمية** اعلم انا نوافق في وجود هذا العالم اي الوجه الذي ذكر لكن الحالة ترينا [illegible] ما قرره صاحب الاشراق
من وجوه احديها ان الصور المتخيلة لنا موجودة في صقع نفسنا لا في عالم المثال الخارجي لا انه لم تره ذلك العالم عن الصور الجزئية
الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه الصور التي ندركها هي من افعال نفوسنا لا انا نشاهدها بآثار النفس فجعلها
اذ مدار الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواه وان لم يكن
جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بوجود النفس [illegible]
بقاء توجهها والتفاتها اليها عند استعمالها المتخيلة والنفس بقواها الادراكية ومنها الخيالية والحسية كلها [illegible] عن هذا
العالم عالم الماديات والاموات في صقع ادراكي وليس لهذه الماديات حضور وجودي لدى كل جزء من اجزائه الامتدادية [illegible]
عن سائر الاجزاء وعن الكل والعكس والكل غائب عن الكل [illegible] ادراكها [illegible] صورة اخرى
مجردة ضربا من التجرد حتى يكون وسيلة الى الشعور بما في الخارج وتلك الصورة هي المحسوسة بالذات [illegible] ما في الخارج الا بالعرض
ورابعها ان الابصار عنده باشراق النفس الى ما في الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط فقد جعلت شرط الاشراق ما في الخارج لا حضور

لم يعد البعد بعدا واما عندنا فتصور النفس عند تحقق الشرائط صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس بها ان الفرق بين الاحساس
والتخيل عندنا بزيادة الشرائط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب في سلامة الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح
العين وكذا في رؤية الاشياء بتوسط المرآة والتي يراها الاحول من الصورة الثانية واذا اشتدت عين التخيل كما في الاخرة صارت عين
التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي اختص بها كما العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكاة
النبوة لا المقتصرون على النظر البحث والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب
الطبيعة والحس والله ولي التوفيق **تدقيق وتحصيل** قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال مسلكا دقيقا كاد
ان يكون قريبا من التحقيق فمهد لبيانه مقدمة هي ان مهية الشيء متاخرة عن وجودها بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا لم يكن
مهية من المهيات اذ المعدوم الصرف ليس له مهية اصلا وليس شيئا من الاشياء قال فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير مهية اما هذه المهية فيصير
هذه المهية موجودة ثم يصير هذه المهية وهو ظاهر البطلان او مهية اخرى وهو افحش مثل ان يقع وجد الفرس فصار انسانا قلت
لا حصر لتصور شق ثالث اما اولا فلان هذا التقدم ذاتي لا زماني وارتفاع النقيضين في المرتبة جائز واما ثانيا فلان معنى قولنا
وجد فصار انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى يأتي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان او غيره بل هنا شيء
واحد هو انسان وموجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود اولى بالحصول منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان يقال ان الوجود
وان كان وجود مهية معينة هي الانسان لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق وهو بصدد فالمفهوم المهية والمهية غير
مجعولة الا بالعرض وتقدم الوجود على المهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان يسمى التقدم بالحقيقة لان
الوجود هو الحقيقة الاصلية والمهية كالحكاية والظل له قال اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودية المهية متقدمة على نفسها
مع قطع النظر عن الوجود لا يكون هناك مهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل الوجود بان يصير الوجود
الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل المهية ايضا فاذا وجد الشيء في الخارج كان له مهية اما جوهر او كم او من مقولة اخرى واذا
تبدل الوجود ووجد في الذهن انقلب مهيته وصار من مقولة الكيف وعند هذا اندفع الاشكالات اذ مدار الجميع على ان الموجود
الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية
بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر مباين لها قلت ليس للشيء بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الوجود حقيقة معينة يمكن
ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الموجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية
الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فان كان المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت
حقيقتها الى حقيقة اخرى فذلك حاصل وان اريد انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يتم عليه دليل اذ مؤدى
الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل وفي الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود
بل بحسب نفس الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول وان انقلبت حقيقته بتبدل الوجود فان قلت
انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي
من مقولة المعلوم كالفرد والامر في الهيولى المبهمة في ذاتها في غاية الابهام فيصير باقتران كل صورة عين حقيقتها وظاهر انه ليس مادة
مشتركة بين جميع الموجودات قلت انما استدعى هذا الانقلاب لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسود او في صورة
كانقلاب الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة موجودة فيهما نعم يفرض العقل
لهذا الانقلاب امرا مبهما بينهما هذا حاصل ما ذكره صدر اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على
من له ادنى بصيرة ان انقلاب الحقائق غير معقول بل المعقول منه ان ينقلب المادة من صورة الى اخرى او الموضوع من صفة الى اخرى ثم انت
تشعر مما هنا ان الامر الواحد الذي زعم انه بحيث اذا وجد في الخارج كان مهية واذا وجد في الذهن كان مهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة
مع تعدد المهية مع تقدم الموجودية على المهية غير بين ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يوجب جواز الانقلاب اذ العوارض متقدمة
كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض لتلك المهية المتقدمة بقائها معها على فرض الانقلاب يكون الحاصل

في الذهن مغايرا للماهية الحاصلة في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من ان حصول الماهية
في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال الحصول في الذات اعم من ان يبقى فيها على ما
كان او ينقلب فيها الى غيره ومثالهم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة او كالجنس مثلا
لم يصدق ان هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك الامر واخرى غيره والفطرة السليمة يكفي مؤنة هذا البحث واستعلم
ان القايل بالشبح لا يجترئ ان يقول ان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو قائل بذلك وانه يتوجه على ما
ذهب اليه انه لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن عين الجوهر بل كيفا نفسانيا مثال الجوهر ولو وجد
الجوهر الخارجي في الذهن لم يكن كيفا نفسانيا مثال جوهر قايما بالنفس بل يقول ان الكيف النفساني القايم بالنفس موجود في
الخارج كساير الكيفيات النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلا يصدق عليه انه لو وجد في الخارج
لكان عينه فانه حال قيامه بالنفس موجود في الخارج وليس جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس اي قايم
بذاته جوهر فكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا لغير قايم بالنفس ولا يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القايم بغير
النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن الوجود وان اراد به انه على تقدير وجوده خارج النفس وانقلاب حقيقته الى الجوهرية
يكون جوهرا فذلك على تقدير صدقه جار في الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل معترضا عليه واكثره خارج عن
التحقيق وان كان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره من قولهم ان الاشياء بانفسها حاصلة في الذهن وان انقلاب
الحقيقة صحيح وقد علمت سابقا ان انقلاب الحقيقة لصورة صحيح وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا بمجرد تبدل
صورة الى صورة بالكون والفساد مع بقاء المادة بشخصها بل على النحو الاتصالي التدريجي في نفس الصورة ووجودها ثم علمت
ان تقدم الوجود على الماهية بالوجه المذكور هو الحق الذي لا يعتريه ريب ولا قصور لانه الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات و
الماهية كظل وحكاية له وليس صفة للماهية كالسواد واتصاف الماهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشيء بالذاتي المقوم وكاتصاف الجنس
بالفصل والمادة بالصورة فيبطل قوله ان العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا
اليه سابقا ان عدم انحفاظ الماهية بين الوجود الذهني والخارجي مشترك الورود على كلا التحريرين وجميع ما اورده هذا النحرير
عليه وارد على نفسه كما يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قايم بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو
انتقل اليه كان عرضا موجودا لا في موضوع هو جوهر والجوهر من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج من النفس و
اعلم ان القصور والخلط في كلام هذين النحريرين انما نشأ من الخلط بين الطبيعة والفرد والماهية والوجود فتوهم ان كلما يكون
حاملا لمعنى ذاتي لشيء يجب ان يكون من افراد ذلك المعنى هما او غيرهما من مجيد وخلفه هما لم يتدبروا في معنى قول الشيخ والحكما
ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع ان المراد منه ليس الا ان الموجود في الذهن من الجوهر نفس
مفهوم الجوهر لا ان ذلك المفهوم مصداق له الموجود في الاعيان لا في موضوع وكذا الموجود في الذهن من الحركة نفس مفهوم كمال ما
بالقوة لا شيء يصدق عليه انه كمال ما بالقوة وكذا القياس في غيرهما فعلى هذا لا حاجة كما توهمه هذا النحرير المشهور بالتحقيق
بزيادة قيد انه اذا وجد في الخارج في عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك
المعقول لان ذلك غير لازم الا في بعض المفهومات الذهنية كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل
بين مفهوم الموجود في الاعيان لا في موضوع وهو الجوهر الذهني وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذا
لا منافاة بين الجوهر الذهني والكيف النفساني الخارجي والانقلاب في الوجود يقتضي تبدل الماهية بلا شبهة واما الامر المشترك بين
الموجود الخارجي والمعقول على طريقتنا هو كون المعقول نفس ماهية الموجود الخارجي فلا حاجة الى تكلفات ارتكبها السيد الصدر
في بيان الامر المشترك وغاية ما قيل في ذلك التعريف هو ان لكل من الحقايق العينية ربطا خاصا بصورة ذهنية [illegible] لاجله انها
صورة الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقته [illegible] الخارج [illegible]
كلتي وجود كل شيء [illegible] في الخارج [illegible] الحقيقة [illegible]

في الخارج كان عين تلك الذات فإذا وجدنا الكيف النفساني في الحقيقة الذهنية كان كيفاً نفسانياً لا جوهراً قلنا المفروض ليس هذا بل الفرض
وجوده الخارجي فقط لا مع انحفاظ كونه كيفاً نفسانياً فإن وجوده الخارجي يستلزم انقلاب حقيقته إذ الحقيقة الذهنية مشروطة بالوجود
الذهني والحقيقة الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي فوجود الأمر الذهني في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقته إلى الحقيقة الخارجية
أو متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل ففيه ما فيه والحق ما أشرنا إليه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر أقرب إلى الحق وأبعد عن المفاسد
المذكورة وهو أنه لما أقام البرهان على أن الحقائق العينية ذاتيات بها يصدر عنها أفعالها وآثارها الذاتية التي هي مبادي تعرف
الذاتيات وامتيازها عن العرضيات وإذا حصلت تلك الذاتيات في النفس كانت صوراً علمية تابعة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها
وصارت لها حقائق عرضيات لكونها أعراضاً للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية وكونها هذا النوع من الكيفية العلمية فتلك المعاني
والذاتيات ليست لها في ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة أصلاً لا جوهرية ولا عرضية بأن يصدق عليها شيء من الحقائق فإن كان شيء منها
من حيث الوجود لا يستدعي موضوعاً يقوم به كان جوهراً وإلا كان عرضاً وكذا إذا نظر إلى وجوده الذاتي إن كان قابلاً للأبعاد كان جسماً وإن كان
مقتضياً للنمو والتغذي كان نامياً وقس عليه الحساس والصاهل والناطق وظهر أن انتزاع الذاتيات عن الذوات إنما يمكن بشرط وجود
الذوات في الخارج تحقيقاً أو تقديراً وإذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لأن ينتزع منها ذاتيات
أخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وإن لوحظت مطلقة عن الوجودين لا يحمل عليها وهي نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح
لأن يشار إليها شيء ولا يحكم عليها فلها الإطلاق الصرف والإبهام البحت إذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ الماهيات هو أن الذهن عند
تصور الأشياء إنما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تعين
مقولته من حيث أنه جوهر مثلاً وجسم ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس في هذه الملاحظة
كونها موجودة في الذهن مشعوراً به وملحوظاً إليه ولا أيضاً كونها كيفاً ولا علماً مخطوراً بالبال وهذه الذاتيات وإن حصلت في الذهن
لكن لا لحصول أفرادها إلا بأنها انحفظت ماهياتها فإن واحداً من الماء مثلاً عند تصور الماء ليس جسماً ولا سيالاً ولا رطباً ولا ثقيلاً بل هو
كيفية نفسانية فإنه يحصل للذهن عند ما جرد عن أشخاص المياه الموجودة في المواد الجزئية تشخصاتها وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة
روحانية تنظر إلى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه الجزئية وكونه مشتملاً بمفهوم كلي يصدق عليها فيجعل ذلك الأمر الصادق عليها مرآة
لتعرف أحوالها وأحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها كما أوحى إليه سابقاً وعلى هذا يحمل كلام القوم في معنى انحفاظ الذاتيات
في نحوي الوجودين هذا ما أورد بأن نقول في توجيه كلام هذا القائل المذكور وليعلم أن كلام المتأخرين أكثره غير مبني على أصول
صحيحة برهانية واكتفيت [illegible] مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم إفادة تحقيق أو زيادة تدقيق فما جاء إلا بما
منع ونقض وزيادة قدح وجرح فأصبحت عقولهم معارك للآراء ومصادم للأهواء وصارت [illegible] ظلمات بعضها
فوق بعض فما جاء منها رجع إلى غيرها الأولون ونحن إنما بسطنا القول في هذا المبحث لكونه من مزالق الأقدام ومضال الأفهام
ومن الله العصمة والتوفيق وبيده إفاضة العلم والتحقيق **قوله** ولقائل أن يقول فإن تميز العقل الفعال إلا صورة هذه الشبهة
أنه يلزم المناقضة على الحكماء في قوليهم أحدهما قولهم إن العلم بالجوهر أي المعقول من الجوهر عرض وثانيهما أن المعقول من الجواهر
المفارقة لا يحتاج إلى موجود ثم والجواب منع الكلية في القولين فإن أحداً من الحكماء لم يقل بأن المعقول من كل جوهر عرض بل
المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيداً بالوضع والحيز وغيرهما من الأغشية الأعظمية ولم يقل أيضاً كل معقول من
جوهر مفارق لا يحتاج إلى موجود بل المراد أن ما يعقل بذاته لذاته لا يحتاج إلى صورة زائدة على ذاته فهو معقول لذاته سواء عقله
غيره أو لم يعقله وأن يعقله لذاته لا يحتاج إلى نزع وتجريد بقوة العقل فإن الجواهر الخارجية على ضربين منها ما وجوده الخارجي
وجود مادي ذو وضع واقع في الجهات والأوضاع ومثله لا يكون معقولاً أبداً إلا بصورة أخرى مطابقة لها لأن المعقول
ما يمكن اشتراكه بين كثيرين والمحدود في جهة المحسوس في حيز المخصوص ووضع كيف يساوي نسبته إلى القريب والبعيد والكبير
والصغير والحاضر والغائب فلا بد في كونه معقولاً من صورة أخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد أن يكون وجودها
في نفسها ومعقوليتها وكونها عند العاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف ومنها ما وجوده الخارجي وجود مفارق عن المادة ولواحقها

ومثله لايحتاج في كونها معقولة الى وساطة صورة اخرى ولا الى تعمل من تقشير وتجريد يتولاه العاقل له فهو بنفسه معقول بالفعل لان التعقل ليس الا حصول ماهية شيء لشيء ولاشك في ان الذات المجردة حاصلة لذاتها لا لغيرها كالاعراض والصور المادية فيكون معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت منا ان لاحضور ولاجمعية لوجودها عند نفسها فان ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة الوجود الممتزج وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها بظلمتها وكذا الصور النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانقسام والانقسام حكم نفس الاجسام **قوله** واما اذا قلنا ان هذا المعقول منها آه يريد انا لم نقل في شيء من المواضع ان هذا المعقول في نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها هو هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثالها كما في العلم الحصولي بالماهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لابد في وجود المعقول منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب النفس وانما الذي هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها لذواتها الى صورة غير ذواتها لان وجود ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها وعقلها كلها شيء واحد بلا اختلاف حيثية ولا تغاير جهة فان قلت وجود الذوات المفارقة وعاقليتها لذاتها شيئا واحدا لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كذلك بل نحن بعد حصول علمنا بوجودها محتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات غامضة وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصور الحاصلة منها وجودها في نفسها هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجود هذه الذوات تلك فمقتضى قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء لشيء ان يكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لامعقولة لنفس تلك الصورة حتى يلزم من تعقلنا اياها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ كذلك لكن ليس علمنا بها مادمنا في عالم الطبيعة الا بنحو حصول صورة منها في نفوسنا **قوله** فان ذاتها مفارقة ولا يصير نفسها النفس انسانية هذا الشروع في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر المفارقة بوجودها العيني صورة للنفس الانسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم وتلك الوجوه احدها انه لو حصلت ذاتها النفس يلزم ان يحصل ساير الصور [illegible] بها وهو مع بطلان اللزوم ان الذات الواحدة بعينها الممتنع لها حصول متعددة فكما ان الشيء الواحد يستحيل حصوله في امكنة [illegible] كذلك يستحيل وجود حال او موضوعات فوق واحد وبالجملة فالذات الواحدة لايكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة [illegible] [illegible] لم يجد [illegible] اليها وثانيها انه يقتضي كون العقل الفعال بذاته صورة لنفس انسانية [illegible] العقل فلا يعزب عن علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السماء كما هو شان [illegible] [illegible] العارف [illegible] [illegible] هذه النفوس الوحدة حادثة بالصورة لان النفس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] وان كان غيره بالصدد يلزم منه الجمع [illegible] [illegible] احد من الجواهر [illegible] وقد ثبت استحالته **قوله** وما قيل ان شيئا واحدا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] حصول الذات المجردة [illegible] [illegible] [illegible] النفوس الاخرى غير [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ساير العقول البشرية [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في هذا الاحتمال [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] حصول صورة واحدة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ان الكلي الطبيعي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] منتزع للذهن من [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ويجيء في مباحث الكليات فساد هذا الظن وان وحدة المهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحاصل يكون منشاء اي
القايلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان المدرك لنفوسنا في كل تعقل لمهية كلية هو احدى تلك الصور فادراكنا
لمهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا الكل مهية ويحتمل ايضا ان يكون منشاؤه
ما ذكر عن فرفوريوس من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال فالعقول الهيولانية على مذهبه تصير موادا مصورة بالعقل متحدة
به وهذه الاقاويل باطلة عند الشيخ **قوله** وقد اشرنا الى الحال في ذلك انا قد ذكرنا ان سبب هذا التوهم احد الاقوال المذكورة فالذي
سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات
من ان الانسانية المقارنة بخواص زيد ليس بعينها الانسانية التي تقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية في الوجود
متكثرة فلا وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها الا في الوجود الخارج حتى يكون بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يتبين في الصناعة
انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهبين الاوليين وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس يعقل بان تاخذ في ذاتها صور
المعقولات مجردة عن المواد وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة في نفسها مجردة
عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها والنفس يتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عاقلا ومعقولا واما تصورها
لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس يصير هي
المعقولات فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى اخر كلامه فهذه
اشارة الى ابطال المذهب الاخير وان للماتن في تصحيح ذلك المذهب خوضا عظيما لا يسبقه احد من فلاسفة الاسلام ذكرها في باب
العقل والمعقول من كتابه الكبير وسنعود اليه في هذا الشرح عند مباحث علم الباري جل ذكره وكذا للماتن في تصحيح القول بالمثل النورية
والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمراد بقوله وسنخوض بعد الخوض
في اثبات ذلك هو ما قد تبين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها واشتراكها بين كثيرين وابطال كون
الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في ابدان متكثرة واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير
الموجود منه في مادة اخرى او عقل اخر بالعدد ويشتمل على رد زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد وابدان متعددة
او ما ذكره في تالي المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل **قوله** فاذن تلك الاشياء انما يحصل في العقول البشرية لما ابطل
كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية في نفوسنا اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول
المعلوم للعالم من حيث ان العلم بالشيء ينحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية للعالم حتى يكون وجود المعلوم في نفسه
ووجوده للعالم شيئا واحدا كما للذات في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذواتنا واما حصول مهيته ومعناه دون
هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول فتعين الحق ان على الوجه الثاني ولهذا فرع على بطلان
ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية انما يكون مثالها ومهياتها اي المعاني التي هي مهياتها لا ذواتها اي اشخاصها فلا
فرق بينها وبين غيرها من الجواهر الخارجية المادية في ان الحاصل من كل منها في نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها ومهياتها الا
في شيء واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها مقترنة بالعوارض الغريبة عن مهياتها من كم وكيف واين ووضع وغيرها فلا يحصل
لنا معانيها في انفسنا الا بعد تجريدات وتعريات عن هذه اللواحق والقشور وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لا يحتاج لبساطتها
[illegible] موجودة [illegible] وجودها [illegible] اصلها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وقطع [illegible] بل ادركه الله
[illegible] طهرهم تطهيرا [illegible] وتحقيق وهو ان القوم حيث [illegible] زعموا ان المانع من تعقل
المهيات الخارجية [illegible] بعوارض غريبة [illegible] بعقل [illegible] مجردا [illegible] العوارض كلها او بعضها او
[illegible] التجريد [illegible] فالحس يجرد الصورة عن المادة [illegible] والعقل يجردها تجريدا كاملا
[illegible] العقل [illegible] مهياتها [illegible] العقل [illegible]
[illegible] والحس [illegible] والمهية والوجود [illegible] المركب في المجموع شيئا

ولهذا لا ينقدح على التميز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة في الوضع وانما المانع من التعقل نحو الوجود الحسي والخيالي والمادي وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادي فمدار التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجود الادنى بالوجود الاشرف فالموجود اذا كان ماديا محضا لا يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة بل لكونه ذا وضع وناحية من الجهات المادية فلا حضور له لذاته ولا قيام له عند موجود كما مر سابقا من البرهان على ان المادي الخارجي سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن ادراكه اصلا فاول درجات الادراك هو الاحساس فان الحس انما ياخذ صورة المحسوس بشرط حضور المادة الا انه ليس لها والصورة التي يشاهدها الحس غير الصورة التي في المادة ولها نحو اخر من الوجود الطف واشرف واقوى من التي في المادة وهي عندنا غير قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل ماثلة بين يديها تشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها وجود نوري ادراكي ثم بعدها درجة الادراك الخيالي والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله ولكن ليس مجردا عقليا بل هو موجود في عالم ادراكي اخروي ونشاة جوهرية قائمة لا في مادة ولا في مظهر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل غني بنوره العيني عن الشعور والادراك والصور الخيالية غير محتاجة في وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا هي موجودة في الدماغية ولا هي كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصوير تلك الصور في عالمها الخاص الادراكي ثم درجة الادراك العقلي والوجود العقلي وهو فوق النشاتين وغاية العالمين وهو مدرك من الانسان هو العقل النظري البالغ الى رتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل وصيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات ادراكاته ومدركاته ثلث كما ان العالم ثلثة فالانسان الحسي مدرك المحسوسات والانسان النفساني اعني الخيالي يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنية نسبتها الى هذه الحواس كنسبة البصر الى البلد واللب الى القشر والانسان العقلي يدرك صور المفارقات العقليات بل هذه الدرجات ثابتة لجميع الانواع الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله صورة طبيعية وفوقها صورة مثالية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما الوهم فهو ليس الا اضافة العقل الى الطبيعة ومدركاتها هي بعينها مدركات العقل مضافة الى الطبايع الشخصية وليس له درجة مستقلة في الوجود ولا لمدركاته عالم اخر وهذه امور ذكرناها هيهنا على سبيل الحكاية مجردة عن البرهان اذ ليس هيهنا موضع بيانها والغرض هيهنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد الذات المدركة عن الزوائد فان حكم الزوائد كحكم اصل الذوات في امكان تعلق الادراك الحسي والخيالي والعقلي اليها بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور من هذا الوجود المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية وارجع الى ما كنا بصدده **قوله** وهذا الذي قلناه انما هو اه معناه ان الذي ذكرنا من ان الحاصل في العقول البشرية انما هي معاني مهيات الجواهر العينية التي هي اعراض قائمة بنفوسنا لا ذواتها الخارجية انما هو نقض حجة من استدل بهذا على ان الموجود لنا من الجواهر ذواتها لان العلم بالجوهر يجب ان يكون جوهرا كما ان العلم بالعرض عرض فما ذكرناه منع لمقدمات حجته مستندا بان الحاصل فينا معانيها ومهياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يدعيه الخصم والاعتراف بان للجواهر الخارجية وجودا عقليا كليا في الخارج حيث يتوهم انه اذا كان الموجود لنا لقولنا هي المهيات العقلية من الجواهر والمهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا وجودا عقليا لا في موضوع فيكون للطبايع الجوهرية وجود قائم بذاته فيكون مجردة عن المواد ... انه لا يلزم لما عرفت ان حكم المهية الموجودة في الذهن غير حكمها في الخارج هذا اذا كان قوله ذهب على صيغة الغايب كما في اكثر النسخ واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرناه من نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجي على اي حال وكيفية هل يمكن ان يكون لها وجود عقلي قائم لا بالمدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى ذهنية عرضية هي الاثر الحاصل منها في العاقل ام لا فانه مما يتوقف على ابطال القول بالمثل والتعليميات كما هو مذهب افلاطن وعلى ابطال القول بان العاقل حين ادراكه الجواهر العقلية يتحد بها كما هو مذهب فرفوريوس **قوله** فنقول ان المعقولات ليس من امرها ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليمية فليس يجوز ان تقوم مفارقة ابدا بل يجب ان يكون في نفس او عقل وما كان من اشياء مفارقة فحق تلك المفارقات فيما سبق انا ليس هو علمنا بها بل يجب ان تاتي منها فيكون ما تاتي منها عندنا هو علمنا بها وكذلك الكلام في صور مفارقة وتعليمية مفارقة فما يكون علمنا بها متحصل لنا منها او لا يكون انفسها يوجد لنا متعلقة بنا وفي بعض النسخ فقط تريد مستقلة ... ان هذا في موضع بل الموجود لنا منها هي الاثار الحاكية لها الا ذاتها وهي علمنا معنى الفاظه واضح لا ستر فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق كما اشرنا اليه ولنرجع الى موضع الشرح من هذا

الثلث

وعلى ابطال القول م

الموضع

على عدم امتناع ... سواء كان ...

الموضع لجملة بناء هذه الاحكام من الشيخ ومنها تعين نفسا او عقلا او الها لا يعقل بالحقيقة الا ذاتنا وما هو صفة ذاتية والاخر ان النفس الانسانية تستند اولا
حدوثها الى الغاية كما ان لها درجة واحدة في الوجود وحدة واحدة من الكون وانما يستكمل ما يستكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة عن حقيقتها بناء
على نفي الاستعداد الجوهري والحركة الذاتية والاخر ان مهية واحدة لا يمكن ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مجرد وبعضها
حسي وبعضها عقلي بناء على نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية بل في وجودها والاخر نفي الاتحاد العقلي
بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي بين العقل الانساني والعقل الفعال والاخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع هذه
المسائل مقاومات حكمية ومباحثات وتقويمات وتحقيقات سنذكرها في مواضع يليق بها **قوله** وذلك لما انه يحصل لنا في ابتدائنا او في نشو
لما نشق تقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان يحصل منه اثر في ذاتنا والا لاستوت حالتانا قبل الادراك وبعده وذلك الاثر
لا محالة امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا بالشيء يحصل لنا امر كان لا انه يزول عنا شيء بذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا
للمعلوم ومطابقا له والا لم يكن علمنا به دون غيره وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما تبين فهو معناه ومهيته ولا يخ اما ان يكون حصول ذلك المعنى
والاثر في نفوسنا او في قوينا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية ليست بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى
الجسمانية لاستحالة حصول الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال ولو بالعرض
والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي ان تلك المعاني والاثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية عقلية
كانت او مادية انما يحصل في نفوسنا لا في ابداننا **قوله** لانها اثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء آه يريد بيان عرضية الصور
العلمية الحاصلة للنفوس من الجواهر العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها اثار مطابقة لها وليست ذواتها بعينها كما مر ولا
ايضا امثالها المشاركة لها في نوعها اذ لا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع لهم من غير اسباب مادية مقارنة لوجودها وهو
مما تبين امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخ اما ان يكون نفس ذواتها او امثالها
ذواتها او امثلة ذواتها او صورة محاكية لها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلامتناع ان يكون لذات شخصية نحوان من الوجود واما
بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا
فيكون من الكيفيات النفسانية وهو المطلوب هذا الفصل وجد في بعض النسخ مؤخرا وهذا الفصل يليق بالطبيعيات وفي بعضها
لم يوجد هذا الفصل وفي بعضها كتب على الحاشية والحق ان هذا البحث مما يليق بيانه بالعلمين لكن في كل منهما بوجه فان كان البحث
من جهة كيفية الوجود للصور العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها كان لائقا بالطبيعيات بقي في هذا
المقام كلام وهو ان العلم ليست منحصرة حقيقة في الكيفية النفسانية بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقة واحدة
متفاوتة المراتب شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فهو في الواجب واجب وفي العقل عقل وفي النفس نفس وفي الحس حس و
في الجوهر جوهر وفي العرض عرض وسنزيدك ايضاحا **قوله** فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها آه قد علمت ان انواع
الكيفيات اجناسا اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مهياتها واقسامها واحوالها في المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو
وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سيجيء وثانيها الاستعدادات كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة
والشهوة والغضب فقد وقع البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم وعرضيته في الفصل السابق
ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتساوي والتفاوت والتباين والصمم والجذرية والتكعيب وغيرها وكالكروية والاستدارة
والمخروطية والاسطوانية وساير الاشكال المسطحة والمجسمة والبحث عن اثبات وجودها وقع في هذا الفصل حيث قال وقد بقي جنس واحد
من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي تعرض
للكم اما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان التشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة يعرض اولا للمقدار والزوجية والفردية
للعدد والمعدود وما يعرض من هذه الاعراض فهو مما ان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل يعرض اولا للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن
هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة لها لا بسبب مباينها كالمثلثية ... ومنها ما هي عارضة لها بسبب امر في الكمية
مخصوص وفي كلا القسمين العارض من عوارض الكمية اذ اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بمشاركته يتلون ... لكونه ملونا

ان

ان سطحه ملون فالخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار والثاني اللون وحامله السطح فاذا حامل الاول الخلقة هو الكم وهذا
الجواب ليس بشئ اما اولا فلان اللون والصورة لما لم تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة
الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو محال واما ثانيا فلان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة لا يكون
من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عبارة عن تقعير حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض
الكم بما هو كم وكذلك حكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا فنقول ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على تقدير
تسليمه لا يوجب ان يكون اللون من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية الجسم القابل للابعاد مطلقا واعتبار كونه
في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل له في التلون
ما لم يكن هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة والحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من الحقائق التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع
الصنفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي وامثالها ليست من الانواع المتاصلة حتى يحكم كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من
الاجناس لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعتبرون امور الماعند الحس صورة اجمالية فيبحثون عن احوالها ولكنها
واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم ان لا وجود لها بالاصالة التي من هذا القبيل ما يسمونه حلقة وكذا الصادعة والكتابة وغيرها **قوله**
واما التي في العدد كالزوجية والفردية اقسام هذه الكيفية في المشهور اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية
والمادية والمعدودية والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها لا الثلثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها من الانواع لا من العوارض
الثاني الشكل الثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء والتحدب والتقعير للسطح الرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون
وهو المسمى بالخلقة وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي والمقعر والمحدب انواع متخالفة من السطح
وكذا المثلث والمربع انما هما نوعان متخالفان من الاشكال متخالفة الانواع كما هو التحقيق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقعير من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية ويناسب منها الصعوبة التعبير عن حقايق الفصول بما يدل على
انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية والفردية ليستا
من الامور الذاتية للعدد لانهما مقولتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لجميع ما يدخل
تحتهما اذ لا اولوية للبعض على البعض ولو كان كذلك لكانا الامر بعد ذلك فهو جنسان وفردية لا لانفعال التامل والنظر فظهر انه ليس كذلك واحد
منهما ذاتيا لما تحته فهما من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا صفة لانواع كثيرة من العدد بكثرة غير متناهية
وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن تعقلها بدونه فعلم انها من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات
وجودها فبعضها معلوم الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية [illegible] في الخارج كما هو [illegible]
الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية الانقسام بمتساويين والفردية عدم الانقسام بمتساويين عما من شانه ذلك على
ان يكون الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نسميه فردا باعتبار انه لا يقبل الانقسام لا باعتبار الكيفية التي يعترف بها الناس
ويسمونها المثلثة فربما وان لم يخطر بالبال تلك الكيفية فعلم ان المفهوم من الفرد ما ذكرناه **قوله** واما انها اعراض فلانها يجعل عرضية الكيفيات
التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد نوع من الكم والكم عرض فما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الامور يكون اعراضا وانت تعلم ان هذه
العلة لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض قد يكون جنسا او فصلا له فلم لا يكون هذه الامور متعلقة بالعدد
يمكن ان يكون بكونها فصولا لانواع الكم المنفصل او انواعا له وما كان كذلك لم يكن كيفية بل كما منفصلا وجعلها من الفصول تحت الاجناس
وان لم يكن الاجناس داخلة في حدودها او كانت من الانواع تحت الاجناس من جهة وجودها فهي من الكيفيات فالاهم ههنا اثبات كونها صفة
زائدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك يسمى عرضيا عرضية الكم **قوله** واما التي في المقادير وليس وجود هذه مثل الدائرة والخط
والخط المنحني والكرة وما لا يستطاع والمخروط ليس شئ منها محسوس الوجود ولا يمكن المهندس ان يبرهن على وجودها الا بعد تسليم الاشياء التي
توضع الدائرة ووجود المثلث المتساوي الاضلاع وجوده بعد صحة الدائرة وكذلك سائر الاشكال [illegible] الكم المتصل بالاشكال واما
الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقعير والتحدب فلا علم ان الشكل قد عرف بانه هيئة [illegible] الذي يحيط به حد واحد او حدود هو اما مسطح

ترجمة

الخلقة ليس من العوارض للكم بل من عوارض الجسم الطبيعي وقد عرفتها

او مجسم والحدّ للسطح يكون خطا وللجسم يكون سطحا واما النقطة فلم يكن حدّا للشكل لان الهيئة للسطح باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا
الخط باعتبار ذلك يسمى شكلا وان كانت احاطتها به تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة اما كون المحيط حدّا واحدا
كما في الدايرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما في المربع والمكعب في الحدود وقد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة
النوع كما في نصف الدايرة ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل شكل ثلاثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث
الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك تحمل
عليه ولا عليها فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلاثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس هذه الهيئة فيكون من باب الكيف واما ان
يراد السطح مقيدا بالهيئة او مؤلفا فلم يكن من الحقايق المتاصلة النوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين لا يكون تحت احدهما بالذات
فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون كيفا مشهوريا كالمضاف المشهوري فاذا ثبت هذا ايضا فيستبان الرسوم
المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي هي من باب الكيف بل ما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو لشكل اخر او اعظم
او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدايرة اعظم منها والذي في الدايرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف
كل من الساقين وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار والمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف والكم ليس بكيف فالمربع غير التربيع و
المدور غير التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه ويتصف
باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض خواص الكم فان جزء الكم المتصل كمتصل من نوعه
ضرورة وليس جزء الدايرة مطلقا دايرة ولا جزء الكرة البتة كرة ثم من الاشكال الواقعة في هذا المقام استتباه امر الهيئة الشكلية بامر الوضع فيقال ان
الشكل هيئة حاصلة في المقدار والمقدار من جهة احاطة حد او حدود به وان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة
اطرافه بعضها الى بعض ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع ووجه الحل ان يقول قد عرض
هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال وضع لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة
الاين ويقال لكون الشيء مجاورا لشيء اخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه وهذا نوع الاضافة ويقال وضع للهيئة الحاصلة
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه وهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة للاجزاء من
باب الاضافة والوضع صفة للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك
لا بد ان يكون للمجموع نسبة الى ما يخرج عنها اذا تقرر هذا فنقول ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها ان احد الحدود مكان
الاجزاء واما الاعتبار في الوضع الاجزاء وفي الشكل الحدود وثانيها انه زعم ان هذا الوضع هو المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف
والذي من تلك المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او ما بين الاوضاع اجزائه في نفسه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة
بموضوعها فان المربع لا يحصل الا بسطح تحيط به خطوط وليس المربع عند التامل مقدارا اما التربيع وان حصل من وضع [illegible] حدوده لا يلزم ان يكون من نوع
الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت [illegible] الكيف فلا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع يوجب تصورها تصور
غيرها فان [illegible] لا يمكن تصورها الا بعد تصور النسبة بين اطراف المربع التي لا يعقل الا بعد تصور السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية
التي هي الشكل ليست مما [illegible] تصور غيرها [illegible] على تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة
يحصل للشيء بسبب [illegible] وما بين الحدود [illegible] كالمستقيمة والمنحنية والتقوس
والتحدب غيرها [illegible] ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي هو المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه النسبة
[illegible] الاشكال كالدايرة والكرة [illegible] يتعلق بهذا الوضع ايضا بل تم حقيقتهما بان تحدّهما هيئة
حاصلة [illegible] واما هيئة محيط الدايرة ومحيط الكرة [illegible] الكيف [illegible] اشكالا لعدم صدق
الرسوم عليها الا ان [illegible] في التعريف [illegible] ان الشكل هيئة تحصل [illegible] محيطا او محاطا هذا هو الكلام
في ماهية الشكل وتحديده واما اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فانه كثيرا ما يرى المضرس مستويا
والمضلع كالمستدير [illegible] وليس للمهندس ان يبرهن على وجود شيء من الاشكال [illegible] على الاستقلال الا بعد

الاستغناء

الاستعمال صاحب هذا الفن في اثبات البعض مما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان سائر الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما
انما يبين لمن وضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان صح وجود الدايرة اذ وجوده انما يبين اذا وضعت دايرتان متساويتان رسمت
كل واحدة منهما على مركز الاخرى ويتقاطعان على نقطتين فيحصل منهما المثلث متساوي الاضلاع احدها ما بين المركزين والاخران الخارجان من المركز
الى نقطة التقاطع لان الجميع انصاف اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونه مساويا لها وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرهما يتوقف على الدايرة كما يظهر
بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة والمخروط والحلقة المفرغة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة
على طريقة المهندسين على الدايرة فنذكر انما يصح وجودها على طريقتهم اذا اديرت دايرة على دايرة اخرى او في دايرة اخرى مساوية لها مقاطعة لها على
القيام او اديرت على قطر لها نصف دورة اذا ادير نصف دايرة على وتره دورة كاملة واذا اديرت قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة تحصل
الشكل البيضي وان كانت القوس اعظم من النصف تحصل من حركتها على وتره الشكل واذا تحرك المسطح الاهليلجي اعني الحاصل من احاطة قوسين متساويتين
كل منهما اصغر من النصف حركة على قطره الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم مركزها خطا مستقيما
عموديا عليها قاطعا بالحركة مركزها فذلك الخط هو سهمه وقاعدتاه الدايرة في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا الثابت
احد ضلعي القايمة محورا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قايم الزاوية وان كان اطول منه كان
منفرج الزاوية وان كان اصغر كان حاد الزاوية ويسمى الضلع الثابت قاعدة دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث
لسكونه لا يفعل شيئا هو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراسم للسطح المستدير
ليس شيء من ضلعي القايمة كما توهم عبارة الشيخ لان مرسومه لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل وللاسطوانة والمخروط اقساما اخر غير المستدير
من المضلعات وكل منهما قد يكون مايلا كما يكون قائما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع منه
راسه اما الحلقة المفرغة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها اعظم من قطر الصغرى عمودا قطر احديهما على قطر الاخرى
دورة تامة واما المضلعات من الاشكال فانما يصح وجودها كالمكعب واشباهه مما هي ايضا على طريقة المهندسين اما بحركة بعض المسطحات حركة مستقيمة
او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم يساوي ضلعه عمودا عليه
والثاني كجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة الاضلاع والثالث كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة
ذات اربعة اضلاع مستطيلات ففي هذه كلها على طريق المهندسين يتوقف صحة وجودها جميعا كما عرفت على الدايرة **قوله** ثم الدايرة مما ينكر
وجودها انما معناه ان الدايرة التي يبتني عليها اثبات جميع الاشكال الهندسية الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مؤلفا من اجزاء لا تتجزى
فلا بد من اقامة الدليل على وجودها واما انكر هؤلاء وجود الدايرة بوجهين احدهما ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة
من اجزاء لا تتجزى فان كان مقدار ظاهرها مثل مقدار باطنها ولا شك ان مقدار باطنها كمقدار ظاهر ما يحيط به ومقدار ظاهر ما يكتنفه [illegible]
بما يحاط به فيلزم ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاط بها وهكذا حتى يلزم ان يساوي سعة دايرة [illegible] الاقصى لدايرة الارض
السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم الانقسام في
الاجزاء وثانيهما ان اكثر دلايل ابطال الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع وغيرهما وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة يوجب
نفيها **قوله** فنقول اما على مذهب من يركب المقادير [illegible] الدايرة بوجوه ثلاثة احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على
طريقة الحكمة والبرهان اما الاول فنقول اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون ان الدايرة المحسوسة كالفرجارية
وغيرها ليست دايرة بل في محيطها او بسيطها تضريس وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس والجزء [illegible] فنقول اذا [illegible]
طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء الذي هو المركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من المحيط ثم ادرنا [illegible] وضعنا
على الجزء الذي يلي الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فذلك اما لزيادة واما لنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر
على الصحة امكن الحاقه به [illegible] منطبق طرف الخط عليه [illegible] الى ان يتم الدورة وان كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء
الذي لا ينقسم هذا خلف لا يخ اما ان يكون اجزاء المحيط التي انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او لا فان فرض منها فعلى الاول صح الدايرة
وعلى الثاني لا يخ اما ان كانت الفرجة بسعة الجزء او اصغر فان لم يسع لزم الانقسام والا تم الدايرة بالزيادة وهكذا يفعل ان كان في بسيطها

فرج او تصادفين بالاشكال والارادة حتى يحيط الخلل ويستوى فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم الانقسام
وكذلك في التضريس الذي ان اليه يوجب فرجا اقل من الجزء واعلم ان الشيخ في قوله مطابقة مماسة او موازاة الى جهة المركز لان على اصل الجزء فلا يمكن وجود
خطين جوهريين متحدين طرفاهما من جانب ومتماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين المحاذيين الى المركز **قوله**
فان قال قائل اننا اذا طوينا الخ اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون ان وضع خط مستقيم مؤلف من الاجزاء التي لا تتجزى بين كل جزئين منها الاجزاء لاستلزامه انكروا
انقسام الجزء في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يحكم بتسليم القطر ولا يمكنهم ذلك في المستطيل لاستلزامه الانقسام وكذا
الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث القائم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا لا ينفعهم فانه يكفي لنا في اثبات الدائرة
على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين كل جزئين كانا وان لم يكن ذلك بوجود خط جوهري مؤلف من الاجزاء في اول الامر فهو هل كان
بين الجزء الذي في المحيط والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما او عدمها او مع فرض عدمها والخلاء الذي جوزوا ليس استقامة
وامتداد اولا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول فيما
يلزمه من الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانتا او جوهريتين امتدادا ومحاذاة يملاءه ما من الملأ اقصر
ما يمكن ان يوجد بينهما من الملأ او اقل عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقصر بعد ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام الخلاء واما اذا دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد كذب بمقتضى البديهة او نزل الى مرتبة البهيمة لان جميع
ذلك مما يسهل على البديهة تصوره والوهم الصحيح الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات ياباه عن تصور ما ارتكبوه **قوله** على ان
الاجزاء التي لا تتجزى الخ قد علمت ان اثبات الدائرة على اصل الجزء الزامي على القائلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل لان الدائرة الحقيقية
هي الحاصلة من سطح مستوى حقيقي يحيط به خط مستدير حقيقي ولكل من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق بسيطة والدايرة على
اصل الجزء ليست امرا واحدا ليس لها وحدة وجود حقيقي بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود وكذا في ساير الاشكال وايضا لا يمكن حصول
التلاقي بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل بل لا بد فيها وفي محيطها فرج تصادفين بالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والموقوف
على الممتنع ممتنع سواء كانت دايرة او غير دايرة **قوله** واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية يعني اذا صحت الدايرة سواء كانت على وجه
التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة ويلزم من اثبات الدايرة اثباتها
كما يظهر لمن تتبع كتاب الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال الالزامية ثم من صحتها
يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث ان اي خط كان من الخطوط يمكن تقسيمها بقسمين متساويين وبهذا
يبطل وجود الجزء لان الخط اذا كان مؤلفا من اجزاء وتر كالثلاثة او الخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذي في الوسط ومنها انه
ثبت في الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه وكذا نسبة وتر الزاوية القائمة في المثلث القائم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة
صم لا تشارك فيها وهذه النسبة مختصة بالمتحقق بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المؤلفة من
الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية متشاركة لا محالة في شيء وان الجزء الواحد كالعدد ومنها انا لو فرضنا مثلثا قائم الزاوية يكون كل
ضلع من القائمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القائمة جذر مائتين بشكل العروس لان الدعوى فيه ان مربع وتر القائمة يساوي مربع
الضلعين ومعلوم ان مربع كل من الضلعين هو مائة فمربع الوتر مائتان فيكون الوتر جذر مائتين والمائتان اصم الجذر وذلك يوجب
الانقسام قال استاذنا الاعظم السيد الكبير هذا ليس بشيء فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان لاصم الجذر جذر ذو كسر في الواقع لكن لا يمكن
لاحد استعلامه على ما هو المشهور وهو مخالف للتحقيق فان البرهان قائم على ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع فان المجذور هو الحاصل من ضرب
الشيء في نفسه واذا ضرب ذو كسر او مجرد كسر في نفسه كان الحاصل ذا كسر او كسرا من جنس اخر فمحال ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذو كسر
نحو التقرير فيهما انه لو لم يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر اصلا لا شبهة في ان المربع السطحي وهو كالمجذور في الحساب والمال في الجبر
والمقابلة اذا كانت مساحته عشرة اذرع مثلا كان ضلعه الذي هو بمنزلة الجذر في الحساب والشيء في الجبر والمقابلة بلا شبهة ذراعا وكسرا لكنه غير منطق
واذا كانت مساحة ذراع كان ضلعه ربعه عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان اصم الجذر لا جذر له في الواقع معناه انه لا يوجد له جذر في الاعداد
ولا يوجد له ايضا في المقادير جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددي يحصل من تكرير المقالة واحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه كل ما يكون جزءا مما

يفرض واحد او يتوقف على الناقص لذلك الواحد التام وهو على قسمين منطق وهو الذي له مخرج واصم وهو الذي لا مخرج له والبرهان الدال على ان العدد
الاصم الجذر لا جذر له في الواقع لا من العدد الصحيح ولا من صحيح الكسر حتى ولكن المراد من الكسر هو الكسر العددي والمنطق لا الاصم الذي يوجد في
المقادير دون الاعداد فاعلم منه فانه انشئت على كثير من المقالة ومنها لو فرضنا مثلثا قائم الزاوية واحد ضلعيها ثلثة اجزاء والاخر ثلثة اجزاء
والآخر واحد كما لو كانت العبارة هكذا والتغيير من النسخ كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالجذر واكثر من ثلثة بالعروض فيلزم الانقسام فيها
ان قيل هو مبني في ثابتة الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث يكون ضرب مجموعه في احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركيب الخط من خمسة
اجزاء وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل في واحد خمسة ومربع الاربعة ستة عشر ومن ضربه في الاربعة عشرين
ومربع الواحد واحد واذا قسم اثنين وثلثة كان الحاصل من ضرب الكل في الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه في الثلثة خمسة عشر
ومربع الاثنين اربعة فلم يكن في شيء من هذه التقسيمات الواقعة على الصحة ضرب الكل في احد القسمين مساويا لمربع القسم الآخر فوجب ان يكون القسم
المذكور لا على وجه الصحة فيلزم التجزي وكذلك احكام كثيرة مبني عليه بحث الدايرة والاشكال يلزم منها نفي الجزء **قوله** واما اثبات الدايرة
على اصل المذهب الحق الخ اه قد علمت ان الدايرة الحقيقية والمثلث الحقيقي وغيرهما من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة بل هي
حقايق بسيطة عرضية والتي ثبتت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية وانما هي لالزام الخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها
فيجب عليه اثبات الدايرة على اصل المذهب الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة **قوله** واما الاستقامة فوجود محاذاة بين طرفي
خط الخ اه يريد التنبيه على الفرق بين وجود الدايرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول مما يمكن دفعه وانكاره على ذلك
الاصل ابتداء الى ان يلزم عليهم ما ذكر من سد الفرج وحذف الزوايد واما الثاني فامر لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن يصح عقله ويبقى على الفطرة
الانسانية وانما ذكر ذلك لانه عليه مبني اثبات الدايرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين او جزئين سواء امكن بينهما خط
مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل حاصل من ثلثة خطوط متساوية مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك
الاعظم ففي مثل هذا الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدئ من مبدأ الخط الاول
وينتهي الى آخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون قطر الفلك مؤلفا من ثلثة اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا شبهة
في تحقق سمت مستقيم بين ذينك الطرفين وهذا لو وقعا في شعاع البصر او النيرين لا قربهما الابعد والعجب ان حنين بن اسحق
حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بعرض هذا الشكل المستطيل على هذا الوجه وفرض الخط المذكور والمستلزم لذلك الخلف
وتبعه الآخرون ولم يعلموا ان القاعدة الموضوعة في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا يجري في اصل
الجزء وتركب الخط من الجواهر الفردة **قوله** فنقول قد تبين في الطبيعيات اه هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدايرة وهو امر قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة ينسب اليها جميع ما له من الصفات والآثار كالشكل
والوضع والاين والحركة وغيرها وبين ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا فيه اختلاف امتداد
وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد في المادة الواحدة لا يفعل من كل ما يفعله الا واحدا وليس -
هذا المطلب مبتنيا على قاعدتهم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمه اكثر المتأخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة الجسم
البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا وجسمية وسطحا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة وبرودة وكونا في الحيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة
ولم يعلموا ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر افراد النوع الواحد
لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعداداتها فان المهية ولوازمها مشتركة متفقة في الافراد لا يقع بها الاختلاف في الافراد
فلا بد في ذلك من اسباب خارجة عن الطبيعة ومن قوة استعدادية لمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة العددية
فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات التي فيها الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى
شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير الكري من الاشكال البسيطة والمركبة لا يكون كذلك فثبت ان البسايط من الاجسام
كرية الاشكال واذا ثبت وجود الكرة صح وجود الدايرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي فاذا انقطعت كذلك حصلت الدايرة وهو المطلوب
قوله وايضا يمكننا ان نصحح ذلك اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدايرة وهو مبني على مقدمة هي انا اذا كان خط او سطح واقعا على

وضع

على وضع ما كالانتصاب على سطح الافق والموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع فيكون الثاني
بحيث تلاقي الاول باحد طرفيه بالفعل او بعد الاخراج كوضعي خطي الزاوية قايمة كانت او غيرها ومنها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح
بانتقال الجسم الذي فيه الى الاول حتى يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع على سمت الملاقاة او بدونها او موضوعا فوقه ووضعه
قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف في الوضعين والموضوعين كما يمكن وقوعه لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد في زمانين بان
يكون لجسم واحد وضع معين كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته بحسب هذا الوضع الى نفسه بحسب ذلك الوضع كنسبة احد ضلعي الزاوية
الى الاخر فحكم الجسم الواحد في تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا الكلام في الخط او السطح في تعدد الوضع للواحد منهما فاذا تقرر
هذه المقدمات نقول لو لم يكن في الوجود استدارة حقيقية وكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الانتقال في الوضع
البتة فاستحال ان يصير الموازي لجسم مقاطعا له بالحركة بل يصير اما موازيا له اذا تحرك في الطول او مطابقا له اذا تحرك في العرض او مسامتا له
اذا تحرك فيما بين العرض والطول على وجه وصار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك في العمق وكذا الحال في المقاطع لجسم اذا لاقاه بالحركة لان
الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على هيئة التقاطع لخط مثلا بالفعل او بالقوة كما مر مطابقا له
بحركته لان حركته الى الانطباق لما كانت على الاستقامة سواء كانت هاهنا في جهة الطول او العرض او السمك من الجهتين لكل منهما او واحدة
كيف كانت او في سمت اخر بين هذه السموت الثلثة فما دامت النقطة المفروضة على الخط حافظة في تحركها خطا مستقيما غير متبدل في وضعها بمثل
الانحناء او الانكسار فانه لا يتغير ذلك الخط بتمامه بل يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته
بل لا بد في ذلك من حركة يتغير من الخط المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين فيه لازما موضعه
والاخر ينتقل فيلزم منه الدور والتشكل كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم فرض احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة
واحدة فلا يمكن حركة الاخر الا بان يرتسم من طرفه الاخر بل من كل نقطة يعرض فيه دايرة او قوس من دايرة واذا فرض اللازم في موضعه جزءا غير احد
الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى لكن بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه
فيكون احدهما وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطأ حركة والا كان مدارهما واحدا في الوضع
على اي التقادير ثبت وجود القوس واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف الى ان يتم لان نسبتها الى الدايرة نسبة
الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لا بالعكس ومتى امتنع وجود التام والغاية امتنع وجود الناقص لان علة التامية والعلة
اولى بالوجود والوجوب من المعلول كما سيبين قوله وهذا على الاصول الصحيحة يعني ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة التي هي مبنية
على الاصول الصحيحة التي استدل عليها الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء التي لا يتجزى وعدم امكان انفكاك الاجزاء الجوهرية للجسم
بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرفه على ان الاجزاء المنفصلة لجزء فان النقطة تكون التام على سطح
لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا ويعمل طرفه دورا انما يلزم اذا لم ينفصل اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقاة بالحركات المستقيمة للاجزاء فان
لا يمكن اثبات الدايرة على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من ... واما الدايرة في الدايرة المحسوسة المفروضة فهي انما تمنع فهم
من انكار الدايرة او اثبات الاجزاء ونفي الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة لزم منه بطلان الجزء بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء و
اثبات الاتصال قوله وايضا الفرض ... هذا الكلام توضيح ما ذكره من الدليل ... المستند الى جزئي
من الجزئيات القاعدة الكلية ومعناه انا اذا تخيلنا بسيطا مستويا موازيا للافق وفرضنا خطا مستقيما احد طرفيه قايما على ذلك السطح قياما
لم يطرها الاخف قياما معتدلا لا يميل لا الى ... بحيث لا يميل بطبعه الى شيء من الجهات ويكون منتهى طرفيه الاعلى الى نقطة وطرفه
الاخف الادنى الى نقطة تماس بها نقطة من السطح ولا ثبات له ما دام يكون معتدلا تاما او وضعا الا الدعايم والانتقال يميله الى الجهات فهو ما يستمر ثباته ويكون
ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجي لم يزل الدعامة حتى يسقط فيحدث ربع الدايرة او نصف دايرة او خط منحن لا محالة واما ان يثبت النقطة المماسة
منه في موضعها او لم يثبت فان ثبتت حصلت بنقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة في ذلك الجسم ربع دايرة وان لم يثبت نقطة المماسة
منه فلا يخلو اما ان يكون حركتها عكس حركة الطرف العالي الى السفل الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون قد فعل كل واحد من المقطعين نصف
دايرة بل كل نقطة موجودة فيه يفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ساكنة هي المتحددة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط من ذلك وهي مركز الجميع وهذه

كالمشابه والمشابه فان المشابهة كما مر مماثلة في الكيفيتين وهي بالنسبة الى الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اى اتحاد في النوع كما عرفت سابقا وعلى اى الاعتبارين يكون اضافة للكيف كالسواد والطعم وغيرهما ومنها ما هو مختلف الطرفين كالسرعة والبطوء فان السريع سريع بالاضافة الى البطئ وكذا البطئ بطئ بالقياس الى سريع وكل منهما عارضة للميل الذى هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس الكيفية المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكونا من باب المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الكمالى المقيس الى ما هو ناقص فيه فانك اذا فرضت حجرين احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى ما فرض اعظم منه وكذلك الاصغر ايضا ثقيل الى ما هو اصغر منه ولهذا قيد الشيخ بقوله في الاوزان اى عند الموازنة واما الحدة والثقل اللذان في الاصوات فهما ايضا اضافتان عارضتان للكيف الذى هو الصوت **قوله** وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة اه يعنى كما في المضافات العارضة للكم اضافات في اقسامها كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف في الاثقل وفي الاخف الاحد في الاباء قد سبق ان الاضافة مما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات عروضا اوليا خصوصا لقوله نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل واما اللتان بهما بصيغة افعل الا ان العالى والسافل قد يراد بهما نفس المكانين فلا يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه فح يكون الاعلى والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافى كان كل من الاعلى والاسفل اضافة في اضافة والعارضة للمتى كالمتقدم والمتأخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا وانحناء والملك كالاكسى والاعرى وللفعل كالاقطع والاشد تسخينا وللانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما مر **قوله** ويكاد ان يكون المضافات اه يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار انواعها واقسامها العروضها لجميع الاشياء في عدة اقسام ينحصر فيها جميع افراد المضاف فذكر انها منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان في اربعة اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما في القوة والتي بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة والموازاة واشباهها واما من اقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت في الكم كما علمت كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او في الكيف كالاسود والاحمر والاطيب والالذ او في القوة مثل القوى والغالب والقاهر وبالجملة كل ما ليس توجد في شيء من الموجودات لا يعقل الا مقيسا الى غيره واما من اضافة فاعل او منفعل ومصدرهما من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكتابة والحراثة والقاطعية والجائر والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والانقطاع والانحراف والانزجار وغير ذلك واما من باب المحاكاة كما في العلم والمعلوم والحس والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال والعقل الى ما ماثله من الامر الخارجى او الواقع في المواد الحسية اضافة واقعة بين امرين متخالفين الشيئين كل منهما مثال للاخر لا مثله وحكاية له لا نفس حقيقته بحسب الوجود فان الصورة العلمية حاكية هيئة المعلوم وكذا الصورة الحسية الموجودة في عالم النفس حاكية هيئة المحسوس وعلى هذا القياس في الخيال والوهم اكثر ما كانت تجرى الاحكام و هذه الاقسام ما لاحظ فيه كران هذا لا ينضبط وعلى ما مر الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل **قوله** لكن الاضافات تنحصر اه هو التقسيم الحاصر للمضاف بين الاقسام الثلثة فان طرفى الاضافة اما ان لا يحتاجا الى وجود هيئة مستقرة في شيء منهما وقعت بها الاضافة بينهما او يحتاجان الى وجودها في طرف واحد او في كلا الطرفين فالاول مثل اضافة التيامن والتياسر فليس في المتيامن صفة قارة او هيئة زائدة بها حصلت اضافة التيامن الى الشيء فاذا تغير الامر الذى كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير في المتيامن صفة لا نفس التيامن وكذا الحال في المتياسر واما الثانى فكاضافة العالمية والمعلومية فان كل من الاضافتين لا بد من وجود كيفية مستقرة في احد الطرفين اعنى طرف العالم فان العالم والمعلومية لا يحصل كل منهما بمجرد علمه بل لم يحصل هيئة حقيقية هي العلم وبواسطتها يحصل له الاضافتان [illegible] مع كل معلوم هيئة حاصة في الارتسام الصادر من كل معلوم ولا دال من خارج فهيئة صارت معلومة بهذه الصفة الحاصلة في ذات العالم اه يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية فان في شيء منهما الا يتحقق الا بمبدأ ادراكية شوقية في العاشق وهيئة ملذة مشوقة في المعشوق هي التي جعلته معشوقا ولو فقد احد الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية **قوله** والذى يحق لنا ههنا من امر المضاف اه لما كان هذا البحث متعلقا بتحقيق ماهية المضاف وحده لا باثبات وجوده وعدمه ما كان الحرى ان يذكر مع الاحكام الماهية قبل ذلك التحقيق المذكور فيما سبق ولهذا قال وقد بقى لى التفاوت اه ثم كان حقه ان يذكرها الفاعل الا انه ههنا اكثر الما ان الاضافة معنى واحد بالعدد والموضوع موجود بين شيئين وفيها اعتباران كل منهما ينسب الى طرف ومن صرح الاعتبار منهما انها واحدة كالعالم مثلا انه واقع بين العالم والمعلوم

ولذا اعتبار ان باحد الاعتبارين عالمية العالم وباعتبار آخر معلومية المعلوم ولا يبعد ان يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها انه اشتهر من ان
الاضافة انما يكون بين شيئين وثانيها انما اشتبه عليهم الامر في مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا ان الاضافة فيها هي بعينها الكيفية
الحاصلة والهيئة العلمية مثلا هي بعينها عالمية احد الطرفين ومعلومية الطرف الآخر وكذا القدرة شيء واحد هي بعينها قادرية لاحدهما ومقدورية
للآخر والارادة مريدية لاحدهما ومرادية للآخر وعلى هذا القياس في غيرها وثالثها انه اشتبه عليهم الحال في مماثلة الطرفين من الاضافة فخلطوا
الواحد بالمعنى بالواحد العددي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد للشيء وبين ما يوجد مقيسا الى الشيء وهذا الرأي باطل فان الواحد العرض يمتنع
حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة في الاضافة غير ما للطرف الآخر بالعدد سواء كانا متحدين نوعا كالاخوة والمجاورة والمماسة والقرب
وغير ذلك اولا فلكل منهما معنى في نفسه مقيس الى الآخر مغاير بالعدد للمعنى الذي للآخر مقيسا اليه وقد يكونان متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في
مختلفة الطرفين كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة لشيء بالقياس الى الموضوع الآخر فان للاب صفة الابوة بالقياس الى
الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكان الاسم المشتق
منها مقولا عليه اذ الصفة للشيء ما من شأنها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة صفة للابن لكان يقال الاب للابن وليس كذلك وليست هي الحالة التي
موضوعة للابوة والبنوة غير الاب والابن يستحق بهما اسما آخر والا لكان معلوما عند المقيس ولو كانت لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحد
باحد الطرفين لا امرا مشتركا بينهما فان قال قائل ان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الآخر فهذا الكون كل واحد من المقيس والمقيس اليه يعني لو قال قائل
ثم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما بحال بالقياس الى الآخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا فيهما جميعا بالعدد بل واحد
بالمعنى متعدد بالشخص فهو كون كل واحد من المقيس والمقيس اليه وليس يجب من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي في احدهما
هو الذي بعينه في الآخر كما توهمه جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان الانسانية واحدة بعينها حاصلة في زيد وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات
احدهم لم يفسد الانسانية بل ربما انتقلت الى غيره وكذا في سائر الكليات الطبيعية وهو باطل كما بين في موضعه فليس يجب ايضا من كون شيء بالقياس الى الآخر
ان يكون للآخر كما مر والذي لهذا بالقياس الى ذلك كان لهذا لا لذلك وكذا الذي لذلك بالقياس الى هذا كان لذلك لا لهذا فهما اثنان متغايران لا يتحد

قوله فاذا ثبت هذا فيما مثلناه لك يعني اذا ثبت بطلان قولهم في المضاف المختلف الطرفين فلذلك يعرف الحال في غيرها من المضاف المتفق الطرفين فانهما متوافقان
في صفة الاضافة كالاخوة والاخوة والقرب والقرب فأكثر اشكالهم في تشابههما فانهم لما رأوا الحالتين من نوع واحد حسبوهما شخصا واحدا وليس كذلك فان كل
من الاخوين اخوة اخرى غير ما لصاحبه فانها كانت لزيد في عمرو واخوين كان لعمرو ومنها غير ما لزيد ولزيد في عمرو والا لزيد وكذا الحال في المجاورة والمماسة
وغيرهما وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد في محلين ليست ادنى من استحالة كون جسم واحد في مكانين ولا يحتاج الى الاعتداد
مثلا باسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ان اطلاق العرض مشككا بالشدة والضعف لان الشيخ نسب القول بان اسم
العرض واقع على اقسامه بالتشكيك في المضعفاء المميز قياسا على الجوهر لكن الثابت المكتسب عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من بعض افراده
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهية
وجودها فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة
كالحرارة والبرودة والطعم اقوى في وجودها واكثر آثارا من الاعراض الغير القارة كالموقتية والحركة واشباههما واما كون بعضها اقدم من بعض فكالسطح
والخط من النقطة وكالعدد من الاشكال **قوله** لكن الاشد به تاما امر يهمنا معرفته لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود حتى
انها كالهيولى في العدم والقوة المتصلة والحركة التي بمعنى القطع واشباهها ضعيفة الوجود وخفاء في شيء كاد ان يلحقها بالعدم انكر الناس وجود
الاضافات في الخارج فعلى الحكيم ان يهتم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقيق ان الاضافة هل هي من الامور الموجودة في الاعيان او من الامور
المتصورة التي تطرأ في حقيقتها وصفتها انما هو الذهن فقط الكثير من الصفات والاحوال التي لا يعرض للاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن ويكون
القضايا المعقودة فيها او فيما طبيعيا ليست محاذية حملية محصورة كانت او مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
والنوعية والمحمولية والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعمول قضية او نقيض قضية او عكسها او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا
او خطابة او مغالطة او جدلا وغيرها فان الموجود في الخارج لا يتصف بكونه كليا او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما
او خاصة تقوم عندهم الى ان وجود الاضافات انما يحصل في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في المعقولات الذهنية التي هي ما ذكرناه المعقولات

كلام الشيخ

الثانية كالنوعية والكلية واشباههما ومنهم من فرق بينهما وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظايرها فان عروض تلك المعقولات
انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات في الموضوعة معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيدا للموضوع فيها فان الانسان ما لم يحصل
في الذهن ولم يكن معقولا لم يتوصف بانها كلية او نوع وكذا اشتراط كون الحيوان جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية فانها وان كان للسماء
حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء مشروطا بوجودها العقلي بل النفس السماء من حيث كونها في الواقع بحال ينتزع منها الفوقية فالقضايا
المعقودة بها كقولنا السماء فوق الارض ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ثم من المتاخرين من جعل تلك القضايا خارجية مع كون المحمولات غير موجودة
عنده زعما ان كون القضية خارجية يكفي فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان ذلك يستلزم
وجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية وجود زايد على وجود مهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها
لا على هذه الصفة فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية اذ لا يعني بوجود الشيء خارجيا الا صدق حده ومفهومه على شيء في الخارج كما ستعرف
فيه الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات الخارجية ولكل من الطائفتين حجج ودلائل **قوله** واحتجوا وقالوا انا نعلم اه هذه حجة القائلين
بكون الاضافات من الموجودات الخارجية وهي حجة قوية لا يرد عليها شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح **قوله** وقال المنكر لها انا
ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج احتجوا عليه بوجوه الاول ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كلا من تلك الاضافات ومقابلتها
على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد الطرفين او مجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت
موجودة كانت في محل وكونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية
اضافة اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة يليها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ننقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية فان وجودهما
ايضا عبارة عن حلولهما في محل وعروضهما فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض وحلول اخر لمحله وهكذا فيتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ و
ليست العلاقة التي بين الاب والابن خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين المذكورتين ولا وخبرها
العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية لا على كونه خبر ليست كما توهم اذ المعنى ان ليس هنا علاقة الابوة مع الاب والبنوة مع الابن
والابن التي هي ايضا خارجة عن العلاقة التي بين الابن والاب والغرض ان هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل من هذه
الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل او عروضها له ونقل الكلام الى ذلك الكون والعروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت
موجودة لكانت لها اضافة عروضية اخرى فيتسلسل الاضافات الى لا نهاية وهو الحجة الثانية هي المشار اليه بقوله وان يكون ايضا من الاضافات
ما هي علاقة بين موجود ومعدوم اه بيانها انه لو كانت الاضافة موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف
بالتقدم الزماني على شيء مقارنا في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب ان يكون مع المتقدم عليه ونحن موصوفون بالتقدم على القرون
التي يخلفنا وبالتاخر عن القرون الخالية فيلزم ان يكون نحن مع اللاحقين ومع السابقين ونحن نعلم القيامة والعلم اضافة فاذا كانت الاضافة موجودة
يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيامة موجودة بالفعل معنا وليس كذلك هف الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ثابتان لاجزاء الزمان فلو كانت
الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصف التقدم والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو محال الحجة الرابعة ان الاضافة لو كانت
موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات في الوجود متمايزة عنها بخصوصية ولا شك ان الحلول ما لم يتخصص بشيء لم يوجد فيكون تقييد الوجود بتلك
الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقييد ايضا اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة ويلزم منه ان يكون حدوث الاضافة
التي هي التقييد موقوفا على اضافة غير متناهية الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت موجودة لزم ان يكون الباري محلا للحوادث لانه مع كل
حادث اضافة الايجاد وذلك مع بطلانه مما يشنعه المنكرون لوجود الاضافات فستعلم حلها جميعا **قوله** والذي يحل به الشبهة اه اشارة الى
الجواب عن الشبهتين المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الخمس والذي افاده يشتمل على البرهان على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج
وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج فان كون مهية من المهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق الحكم ومطابق
لمفهومه فكون الانسان مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان شيء يصدق عليه حده اعني الحيوان الناطق فهو مصداقه وقولنا الذي
مهيته معقولة بالقياس الى غيره فكل شيء ما يصدق في الاعيان انه بحسب ما عقل كان المعقول مهية قياسية الى غيره فهو من افراد المضاف اما الثاني كالسقف
في انه يوجد في الخارج اشياء كثيرة بحيث اذا عقلت كان المعقول من مهية مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في الخارج واما حل الشبهة

قوله فان كان مهية المضاف لاخرى شروع في التمهيد لما ان كان المضاف مهية اخرى كالمعنى المركب عن المضاف البسيط ومن وجه كالاب المشتمل
للجوهر والمساوي للمضمن للكم او مستلزما له كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة المستلزمة للكم **قوله** فيمعنى ان يجرد ويحصل من ذلك معنى
ما الذي المعنى المعقول بالقياس الى غيره فيكون هو الحقيقة للذات المضاف بالذات لان المعقول بالقياس الى غيره لذاته يدور ما عدا ما متصلا وما يقترن بما
عداه فليس في ذاته مضافا بالذات ولا معنى معقول لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل السماء فوق الارض فالسماء
مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية او الفوق المجرد عن السماء فهو مضاف بالذات لا انه فوق لذاته لا باضافة اخرى ثم فوقية الاسفل العقل
واعتباره فلان يعتبر للفوقية فوقية اخرى ثم هكذا حتى ينقطع بانقطاع تعمل الذهن واعتباراته ولحظاته فيهما اما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة
هي المضاف بالذات بلا اضافة وهي الفوق والذات بلا فوقية زايدة وكذلك في اضافة اللازم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها مهية اخرى غير اللازمية
فهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات واما اللزوم فهو لازم مضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بمجرد الاعتبار كما ذكرنا ثم
من هذه الجهة علم انتهاء الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه مضافا الى اضافة زايدة عليه اما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة
اخرى وهي اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع ولكل وجود في الموضوع اضافة اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا محذور
لانا وان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة والاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان
الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للمهية فان كون الشيء في موضوع يصدق على وجود الموضوع لكن كل من الاضافتين مضاف بذاته لا باضافة اخرى كما
ان نفس الابوة مضافة لذاتها ليس يحتاج الى اضافة اخرى حتى بها يصير مهية معقولة بالقياس الى الغير فالكون ابوة نوع من الاضافة والكون عارضا
للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة والكون مع البنوة او مع الموضوع اضافتان اخريان كل من هذه الاضافة مضاف بالذات لا باضافة اخرى
ضرورة انه لم الا بمجرد تعمل العقل فمهية الابوة اعني الابا هو ابوة فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع الخاص من المضاف المطلق وكذا العروض
والحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم توجد لكن اذا حدثت في الاعيان كان وجودها مع شيء اخر وهذه المعية التي لوجودها
مع شيء اخر ليست امرا زايدا على وجودها بل على مهيتها فوجودها مع شيء اخر لا المعية الزايدة عليه بل نفسه نفس المعلول والمعية المخصصة بهذا
النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها لا باضافة اخرى فالابوة اضافة ومعيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى ومعيتها لوجودها
ايضا اضافة اخرى فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل فقط وبعضها موجودة في الخارج والتي وجودها في
العقل هي المعية بين المهية ووجودها واما الباقيان فموجودتان في الخارج وكل من هذه المعيات مع لذاته فهو نفس المعية كما ان الابوة اب لها او لوجود
لما هو اب لا لذاته كما يعتل **قوله** فان عقل الحكماء قد علمت ان مهية المضاف معية لشيء اخر في العقل فاذا حصلت في الاعيان كان وجودها مع
شيء اخر لذاته لا لمعية زايدة على نفس وجودها العيني فنفس وجودها نفس المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في العقل فنقول اذا عقلت مهية
المضاف فمعلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل فكما كان وجودها في العين نفس معيتها لشيء اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل
احتيجت الى معقولية شيء اخر يكون وجودها العقلي ومعقوليتها معه فهذه المعية في العقل ايضا غير زايدة على نفس وجودها العقلي فكما كانت
مهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى الا بمجرد اعتبار العقل واعمال الفكر فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شيء اخر مرتبط به لا بامر رابط
اخر يرتبطها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل مهية المضاف كالابوة مع مضايفها الذي هو كالبنوة لا يلزم منه ان يلتفت الى امر زايد
على مهية المتضايفين من معية او تلازم او معادلة بل نفس وجود الابوة في العقل ومعقوليتها هي نفس المعية والتلازم ونحوهما لكن له ان يلتفت
الى تعقل ذلك التعقل والى تعقل هذه المعية فيحصل معقول اخر لكون التعقل شيئا اخر معقولا غير ما كان الملتفت اليه كون المعية بينهما معقولا اخر
غير وجودهما في العقل فهكذا له ان يعقل ويحصل معية اخرى غير معية كل واحد من المعيتين في نفسه كما ان معية المعية معقولية المعقولية وتعقل معقولية
كل معية كل معقولية مع صاحبتها متشابكة او متوافقة لا الى حد بل على سبيل الاعتبارات اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها ولا استلزام لنفس
التصور فان نفس تصور المهية المضافة نفس وجودها العقلي ومعيتها الشيء واستلزامها اياه لا يحتاج في كونها حاصلة في العقل الى تصور نفس
نفس حصول ولا في كونها مستقلة الى تصور نفس المعقول ولا في كونها مع شيء اخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا تضطرها اليها الا تصور
نفس التصور بل اعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها في بعض الاشياء في كل واحد منها ويكتفي في حد قبيلها
نفس الامر الذهني كالوجود والوحدة والوجوب والامكان واللزوم فان الموجود مثلا اذا كان له مهية غير الوجود كانت هو موجودية الوجود واما اسبه

موجودية الوجود فهو بنفس الوجود موجود وكذا موجودية وجود الوجود وكان الحال في الوحدة الواحدة وحدة ولوحدتها ايضا اذا صارت معقولة وحدة
اخرى وللوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى وهكذا حتى ينقطع اعتبار العقل ولحظات الوهم وخطرات الذهن لا يتسلسل فيها الى غير النهاية الى حد معين قال اما
اذا لم يكن مضافا بسيطا كالذات للاب او المركب منهما ومن الابوة كانت مضافا باضافة تعرض لذات [illegible] اما المضاف البسيط فهو بنفس ماهيته مضاف فلما
باعتبارين فهو من حيث كونه معقولا مع غيره مضاف ومن حيث ان ماهيته في العقل نفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شيء واضافة وبالاعتبار الثاني
نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشيء مضافا معناه شيء له اضافة سواء كانت الاضافة زائدة عليه او كانت نفسه وهكذا الحكم في ساير
المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فله ان يلحظ اضافة تلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى من حيث ان يعقلها
في نفسها مع تعقل شيء آخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا آخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع
الاعتبارات لا الى نهاية لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الموجود بالذات في كل شيء عيني ليس الا وجود واحد الا ان للعقل
ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجودا آخر الى لا نهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها **قوله** فاذا عرفت
هذا فاما كون المضاف بمعنى البسيط موجودا فلصدق حده على كثير من الاشياء في الخارج بحيث لا نعني بوجود ماهية من الماهيات او شيء من الاشياء في الخارج
الا تحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك الماهية او خاصية من خواصها فاذا كان حد المضاف صادقا على شيء وهو كونه بحيث اذا عقلت عقل معه شيء آخر
كان ذلك الشيء من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجد مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرهما مما يصدق عليه حد المضاف
فكان المضاف موجودا واما كونه من الاعراض فلا لترجحه على ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قائم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة
الوجود حيث يحتاج في وجوده الى قابل وشيء آخر يتعلق به ويفتقر الى قابل بل ومن جنس قابل **قوله** واما القول بالقياس الى آخره يعني كون المضاف معينا
بالفعل الى شيء امر يحدث لماهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالفعل الى آخر معقول بالفعل مقيسا
الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن ولكل من الوجودين حكم آخر فحكمه في الوجود الخارجي انه
اذا عقل كان معقول الماهية بالقياس الى غيره سواء عقلت ماهيته او لم يعقل وليس اذا لم يعقل لم يكن ماهيته ماهية المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت ماهيتها ام لا
فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي او النوع الطبيعي وغيرهما من الطبايع الكلية موجودا
في الخارج معناه ان فيها شيئا اذا عقلت ماهيته كان معقولها يحتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو او لا انها
في الخارج بهذه الصفة وكونها في العقل بهذه الصفة الفعل بما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون ماهية المضاف في العقل مقيسة الى آخر لا دخل له في تحديد
المضاف بل هو من عوارضه العقلية وللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عددية غير ما يضطره اليه وهو المقايسة التي تلزم عند تعقل المضاف **قوله**
فالمضاف اذن موجود في الاعيان الى آخره هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استنتج من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكره ايضا من التحقيق الذي يزول
به الاشكال الاول السابق الى اوهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما يتكرر نوعه فهو [illegible]
كالوجود والوحدة وساير الامور العامة بحيث لا يكون [illegible] الاعيان الا بلزوم التسلسل الممتنع والمضاف السيد [illegible] من هذه الجملة اذا كان موجودا لكانت له
اضافة ولاضافته اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما ذكره **قوله** واما المتقدم والمتاخر الى آخره يريد الجواب
عن الشبهة الثانية ان هذا النوع من التقدم والتاخر من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت ومن الاضافات التي يكون بين المعقولات لا [illegible]
شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخارجية العينية فان معنى التقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان معه ايضا موجود معه شيء
المتقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية والمقارنة في الخارج صح الحكم في شيء منها بانها اضافة واقعية في الخارج
والمتضايفان وجودان [illegible] متصفان في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يقال
انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة يجب ان يكونا معا حيث يوجد الاضافة بينهما وهذا النوع من الاضافة غير موجود الطرفين الا في الذهن فاذا احضر
العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة المتاخر [illegible] التقدم والتاخر [illegible] في الذهن لانهما
اما وقعت بعد احضار صورة الطرفين [illegible] الارتباط بينهما واما قبل ذلك فلا [illegible] ليس [illegible] اضافة وكيف
يتقدم شيء على شيء موجود او آخر على شيء موجود فهذا القسم من التقدم او التاخر من الاضافات التي لا يوجد الا في الذهن فقد علمت ان من الاضافات ما
موجودة في الخارج كالابوة والعرفية والمجاورة والتماس ونحو ذلك ومنها ما هي [illegible] في العقل كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والقضايا

والتأخر كالاضافة المتأخرة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع
هذا الاشكال ولعمري انه ليس بسديد فان الحكم بتقدم الاب على الابن ليس من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليست القضايا المعقودة
في الحكم بالتقدمات والتأخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك قبل هذا او هذا بعد كذا او وجد كذا او سيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق لها
ولا مطابق لحكمها وقد قال الشيخ ان كل ما يصدق حده على امر خارجي فهو موجود ومن هذا القبيل المتقدم الزماني فان مفهومه مما يصدق على ابعاض الزمان
ومقارناتها فكيف يكون هذا التقدم من قبيل الصفات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي عن هذا الاشكال ما حققناه في
كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم ولا كمعية عقل وعقل فاجزاء
الجسم موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب لاتصالها موجودة مع الهوية الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت
الاتصال الوحداني كما حقق في موضعه وحدتها الوجودية الاتصالية لا ينافي تجددها وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة
بالاتصال فليجز كونها معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها الا على نحو وجودها الا هذا النحو من الوحدة فاجتماعها في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن الا
بنحو التقدم والتأخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها الا وقوعها في الدهر معا
وهي يتقدم بعضها على بعض بنفس هوياتها التجددية المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر مرة واحدة غير زمانية
موجودة بوجود واحد فهي معية واحدة دهرية كمعية العالم كله عند الحكماء الراسخين شخص واحد له وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله على اجزاء
متباينة الوجود متفارقة الاكوان وبهذا التحقيق يندفع الشبهة الثانية والثالثة اذ الفرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتأخر بين الاشياء
الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضها والمتأخرة للحوق العرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم والتأخر
بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها نفس التقدم والمتقدم على بعض الاخر ونفس المتأخر والتأخر عن بعض ومع ذلك فلها معية وجودية تصحح اضافة
بعضها الى بعض بهذا النوع من الاضافة اعني المتقدم والتأخر اللذين بحسبهما لا يجتمع الموصوفان بهما في آن واحد فهذه المعية الوجودية ليست قسيما للتقدم
الزماني والتأخر الزماني بل نحو من المعية كاشتراك الفارق بالمثال موجود مع العقل واحدهما موجود زماني والاخر غير زماني فاذا قول المعترض نحن
متقدمون بالقياس الى القرون التي تخلفنا والتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعية ينافي التقدم نقول في الجواب هذا التقدم مما يعرض اولا
وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا التأخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة اتصالا واحدا فهي واقعة معا في الوجود معية
يليق بها ويمكن بها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد المتصرم فكذا حال مقارناتها من تلك الحيثية فالمعية في اصل الوجود الواقع والتقدم والتأخر
اللذين لا ينافيانها واما قوله ويجري على المور بالقيمة والعلم نوع من الاضافة فيجب ان يكون العالم بالقيمة موجودة مع القيمة وليس كذلك فهذا الجواب عنه ان
المعلوم بالذات لكل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العاقلة واما ما في الخارج فهو معلوم بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعي فاضافة العالمية
ايضا لم تكن الا للحاضر عنده من الصور كصورة القيمة فهذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيمة [illegible] علمنا بالقيمة فلا اشكال من هذه الجهة
يقع للعالم
ايضا فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية من الاضافات الذهنية التي لا يوازيها شيء في الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية الواقعة في الوجود
كما سبق فكذا اضافة العالمية [illegible] واما الجواب عن الشبهة الرابعة فانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص او نحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيد او مخصوص الى ان يكون قبل وجوده متحققا اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شأن العقل ان
يحلل معنى كل عام الى امر مشترك وامر مميز [illegible] او فصل او مميز او ما يجري مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا
من الاضافات الخارجية بل من العقلية التي لا وجود لها الا في الذهن بحسب الملاحظة العقلية وهي مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا يلزم التسلسل الى لا نهاية
واما دفع الشبهة الخامسة فبان يقول ان الاضافة وان كانت من الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التي لا استقلال لها كما علمت وانما هي تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجود ما تغير او انفعال فيما هو موصوف بالاضافة بالقياس الى الاشياء الا وجب تغير او تكثر في ذاته او في صفاته الحقيقية ان كانت
هي متكثرة بتكثر الممكنات متغيرة بتغيرها الا ان وجود صفاته من وجود الطرفين فهي واحدة باعتبار حصول العلم متكثرة متغيرة من جهة المعلوم والمعتبر من
ذاته [illegible] والمتغير [illegible] اضافات [illegible] والمعية والمعيرة والقرب والبعد وغيرها من [illegible] ولا
في صفاته الحقيقية المقررة في ذاته قوله المقالة الرابعة هذه المقالة مشتملة على بعض احوال الموجود بما هو موجود وليست كالتي
الوجود وانواعه من الواجب والمقولات العشر وانواعها والاحوال كالماهيات واقسامها من المعاني الكلية كالجنس والنوع والفصل والخاصة بل من العوارض

المقالة الرابعة

النوع وفيها مضى من الاعتبارات وهي كالمتقدم والمتأخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفي والعلة والمعلول الشيخ انما ذكر العلة والمعلول واورد هما بعد مباحث الماهية لصلوحها لها ومناسبتها طبعاً فان العلة المادية يناسب الجنس والعلة الصورية يناسب الفصل بالنسبة الى الحد المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايضا ولكن بالقياس الى حصة الجنس في النوع والغاية يناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس فيها في المركبات الخارجية **قوله** فصل في المتقدم والمتأخر والحدوث ان الاشياء المبحوث عنها في هذا العلم المباحث عن احوال الوجود بعضها

فصل

امور تقع من الوجود موقع الانواع له وان لم يكن انواعا له حقيقة لما قد عرفت عليه سابقا من ان الوجود ليس بجنس لما تحته من الحقايق ولكن يعبر عنها ايضا وهي كالمقولات وانواعها ومنها امور يجري مجرى الانواع للوحدة وان لم يكن انواعا لها كما عرفت كاقسام الوحدة من الشخصية والنوعية والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها امور هي كالخواص والعوارض للوحدة فلا شك ان البحث عما هو كالانواع احق بالتقديم على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن احوال الوحدة ولذلك بدا الشيخ بذكر عوارض الوجود قبل ذكر عوارض الوحدة كما بدا بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض و بما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام الوحدة رعاية لحسن ترتيب النظام وقد بين ذلك ايضا كيفية كون هذه الامور من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره **قوله**

ان المتقدم والمتأخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة اه قد وقع الناس اختلاف في ان اطلاق المتقدم على اقسامه المذكورة ايكون بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتأخرين احذوا انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواطئ لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع على افراده بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه ان هذا منقوض بالمتقدم الذي يبطل وجوده عند وجود المتأخر لانه لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتأخر بالزمان ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتأخر ولا ايضا كان موجودا له كان ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ويمكن الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك ان هذه الطبيعة يكون متحققة فيما هو متقدم حين ما ليست متحققة فيما هو متأخر ولا يتحقق في المتأخر الا وقد تحققت في المتقدم وليس الغرض فيه بما يعرض العدد المشترك ليلزم الدور وبما يراد لفظ التقدم والتأخر للتنبيه على المعنى المشترك ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء للمتأخر الا وقد وجد للمتقدم ليس بسديد فقد يوجد كثير من الكمالات للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات والكائنات المتأخر وجودهما عن الاول تعالى فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس ما فيه التقدم وكان ذلك المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف التقدم اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتأخر وذكر صاحب المطارحات ان هذا ليس بصحيح فالمتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى به من المتأخر اما مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكليهما حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يقال هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتأخر بالزمان لم يجز ان يحكم بان السابقية لاحدهما اولى بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متأخر لا غير وليس معهما ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث من الثاني واذا اعتبر كلاهما متقدمين بالقياس الى ثالث فهي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عنده من الاخر لكن كلاهما متقدمين لا ان احدهما متقدم والاخر متأخر وقد ذهب بعض الناس الى ان وقوعه على الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف اذ يريد الاشتراك في جميع الاقسام فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق المتقدم بالطبع والمتقدم بالعلية بل كاطلاقه عليهما وعلى المتقدم بالماهية كما ستعلم ولا يبعد ان يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك النقلي او التجوز وايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية فان الشيخ وغيره من الحكماء لما وجدوا لجميع ما يطلق عليه لفظ المتقدم اشتركت في معنى واحد هو التفاوت والاولوية في امر جامع ومعنى متفق كالزمان او المكان والرتبة او الوجوب او وجوب الوجود او الوجود والفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد فيما ذكرنا اندفع ما توهم بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام المتقدم ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات من ان المتقدم بالزمان ليس اولى بالزمان من المتأخر قلنا بل هو اولى به لانه قدم كيف والتقدم يلزمه الاولوية وقوله المطلوب تحصيل معنى التقدم قلنا ليس الغرض الا التنبيه على العقد المشترك لا التعريف الحقيقي فيكون التعريف اللفظي سلمنا لكن قوله الاولوية معناه انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما هو المطلوب اشتراكه بين المتقدمات ولا مصادرة فيما قلنا وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان اه قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالزمان من الاخر بل المراد ما عليها اورده في اقسام المتقدم

اللفظ بالقیاس الیهم

بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر واما التقدم فی کل قسم فهو اولى بالمعنى الذی هو ملاک التقدم على المتاخر فیه ولا یلزم ان یکون اولى بالتقدم من المتاخر
فانه لا استبعاد فی کون معنى التفاوت والتشکیک بان بعض اشد تشکیکا بین افراده فی نفس معناه من البعض الاخر فکذلک معنى التقدم واقع على اقسامه
الخمسة على المشهور بالتشکیک ولا یلزم من ذلک ان المتقدم فی کل قسم یکون اولى بالتقدم من المتاخر فیه والغلط انما نشأ من الخلط بین المقسم والقسم وبین قسم
وقسم القسم **قوله** والمشهور عند الجمهور اه یرید ذکر اقسام التقدم والتاخر وکیفیة نشو بعضها عن بعض مع التنبیه على الفصل المشترک بینها کما هو
دأبه فالمشهور من اقسام التقدم بین الجمهور هو هذان القسمان اعنی ما فی المکان وما فی الزمان وذلک لکونهما فی المرتبات المکشوفة عند الحس کان عندهم اولا فی اشیاء
لها ترتیب فیما هو قریب الى حد مکانی فرض او وجد سواء اذ یتقدم على ما هو بعید منه لان له ان یلی ذلک الحد من حیث لا یلی ما هو بعید ولا یلیه ما هو البعید الا وقد ولیه
الاقرب وکذلک الحال فی اجزاء الزمان بالنسبة الى الان الحاضر او غیره لکن یختلف الحال فیها عکسا بحسب الماضی والمستقبل بالنسبة الى الان ثم اعلم ان الغرض
ههنا لیس تعریف کل قسم قسم من اقسام التقدم بخصوصه لیرد علیه ان ما ذکره فی التقدم الزمانی هو بعینه حال التقدم الرتبی من غیر فرق بل الغرض بیان اشتراکهما
فی معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلک الى ما له ترتیب مکانی او زمانی الى ما له ترتیب ولو فی العقل لا فی العین فکل ما هو اقرب الى مبدأ محدود معین فی الخارج
او فی الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه وذلک الترتیب اعم من ان یکون طبیعیا او وضعیا او اتفاقیا فالاول کما بین الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس
الى الشخص او من الشخص الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدأ فیختلف الحال فی التقدم والتاخر بحسبه ویصح کل من الحدین مبدأ فیجعل احد الحدین او غیره
مبدأ وان کان بالوضع لکن مراتب القرب والبعد بالقیاس لیس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتیب الواقع فی درجات الیه الشخص واحد کالجنینیة
والصبو والشباب والکهولة والشیخوخة والهرم ترتیب طبیعی ایضا کما بین احساسه وفصوله لکن ذلک بحسب الماهیة وهذا بحسب الشخصیة والصبی لکونه اقرب من مبدأ
من مبدأ حرکة الجوهریة من الرجولیة فیکون اقدم منها وکذا الشباب اقدم من الکهولة هذا اذا جعل مبدأ الترتیب طرف المبدأ فی الوجود واذا جعل المبدأ من الجانب
الاخر انعکس حال التقدم والتاخر اللذین هما بحسب الرتبة واما الثانی وهو الترتیب الوضعی والصناعی فکمراتب الحدة والثقل فی النغمات فانها بوضع
الواضع واختیاره وصنعته وکذا ترتیب الکلمات والالفاظ فی المصنفات الکلامیة واما الثالث فهو کما بین الحیوانات والنباتات الواقعة على ترتیب خاص
مکانی او غیره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البخت والاتفاق واعلم ان کثیرا من الناس یتشوش علیهم الاعتبارات فیها لم یجدوا الفرق بین التقدم بالطبع و
التقدم الرتبی الطبیعی اذا اجتمعا ولم یعلموا ان التقدم الرتبی الطبیعی غیر التقدم بالطبع ولهذا یختلف الحال فی الرتبی فیصیر المتقدم متاخرا وبالعکس
اذا جعل المبدأ فی السلسلة الطبیعیة طرفا اخر بخلاف التقدم الطبیعی وکذا قد یقع الخلط منهم بین المتقدم بالطبع الذی لا یجامع المتاخر فی الوجود وبین
المتقدم فی الزمان اذا اجتمعا فی شیء واحد کالنطفة بالقیاس الى الحیوان المتکون منها فانها متقدمة علیه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها احد علله
بل لها ثلثة اقسام من التقدم علیه هذان التقدمان والذی بالرتبة ترتیبا طبیعیا فالاول من حیث عدم اجتماعها معه والثانی من حیث کونها سببا لعدمه ثم
والثالث من جهة کونها واقعة فی ترتیب وقع بین درجات استکمالاته بحسب القرب بما فرض مبدأ سواء کان مبدأ فی الترتیب هو بعینه مبدأ فی الطبیعة
قوله ثم نقل الى اشیاء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ولو فی غیر الفضل متقدما یعنی نقل اسم التقدم بعدما نقل من الزمانی و
ضرب من الرتبی وهو المکانی الى مطلق الرتبی سواء کان فی المحسوسات او فی غیرها وسواء کان فی الامور الطبیعیة او الوضعیة او الاتفاقیة الى اشیاء
اخرى منها الکمال والنقص فجعل الکامل فی شیء ولو فی امر خسیس متقدما على من دونه فی ذلک الامر وهذا هو المسمى عند الحکماء بالتقدم بالشرف
على سبیل التغلیب فالنور الشدید والظلمة الشدیدة متقدمان بالشرف بالنسبة الى النور الضعیف والظلمة الضعیفة فهو اکان قد جعل نفس
الطبیعة المشترکة کالمبدأ المحدود کما فی التقدم الرتبی ولهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بزیادة الطبیعة العامة فی بعض الافراد واستقامتها والاخر
على هذا النحو ههنا ایضا المفهوم المشترک یجمع المقدمات الفائق والکامل فی امر ما لیس للتالی والتالی لیس یوجد الا منه الا
الاول هو حاصل للسابق زیادة کالسواد الشدید فان من الطبیعة السوادیة ما لیس للسواد الضعیف ولیس للسواد الضعیف ما لیس للشدید [illegible]
وهو حاصل للفاضل السید منهما وکذا الحال فی کل ما کان له کمالیة فان الى الخادم والرئیس بالقیاس الى المرئوس فان معنى الاعتلاء والاختیار فی المخدوم والرئیس [illegible]
فی الخادم والمرئوس فیوجد المخدوم من معنى الاختیار وما یجری مجراه ما لم یوجد منه للخادم وکذا مع ما وجد الثانی فی الخادم وقع للمخدوم وکذا الرئیس
والمرئوس واعلم انه لیس المعنى المشترک الفاصل فیه ههنا بین المتاخر هو معنى الخدمة والرئاسة کما یتوهم من ظاهر العنوان اذ لیست الخدمة مشترکة بین الخادم
والمخدوم ثم لو کان الفاصل بحسبها کان الخادم اولى بهذا التقدم من المخدوم وکذا الریاسة یعنی لیست معنى مشترکا بینهما بل المعنى الفاصل فیه بینهما شیء
کالاختیار والعزة والتدبیر والحکومة ونحو هذه الامور التی لا ینفع الا بالمعلول او فی قوله فیجری الى اختیار الرئیس ما قصده فانهم یقدمونه بالتقدم بالطبع

وهو غير مراد ههنا بل المراد ان لا يكون الا بمعنى المرتبي هو الكل افضل مما في المرتين سواء كان سبب الحركة ام لا **قوله** ثم نقلوا ذلك الى ما يكون له هذا الا

يريد بيان نقل اخر للتقدم ومقابله وانما اتى ههنا بصيغة المعلوم للجماعة ذوي العقول وفيما تقدم بصيغة المفرد المجهول لان المنقول اليه ههنا معنى ثبوته

الا اولوا العلم بخلاف ما سبق من المعاني وهو معنى التقدم بالطبع وما ذكره من الوجود فحاصله الموجود الذي يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة

او صورة او شرطا او جزءا متقدما عليه لانه لان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده الا وقد كان الاول موجودا فابه التقدم والتاخر ههنا

نفس الوجود مثاله الواحد والكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد موجودا قبله ولا يلزم من هذا

ان يكون الواحد فاعلا معطيا الوجود الكثير او لا يكون بل مجرد كونه مفتقرا اليه في ان يعطي للكثير وجود حاصل بالتاليف منه ومن غيره يكفي في حصول هذا

المعنى من التقدم **قوله** بعد ذلك الحصول الوجود من جهة اخرى الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان مناط التقدم وما ذكر في الكل

نفس الوجود وفي الاخر كيفية وتاكده اعني وجوب الوجود وكل اثنين يكون وجوب احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شيء

ثالث فله في حد ذاته امكان ان يوجد او لا يوجد وله من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته بحيث ان الاخر بهما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا

الممكن الوجود لذاته فيقال له انه متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافي ذلك كونهما معا في الزمان او في الدهر اذ هذه المعية ليست بازاء ذلك

التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود لا سيما فان حركة اليد والمفتاح وان كانا معين ومتلازمين لكن ليس يستنكر للعقل ان يقول لما تحركت

يد زيد تحركت المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحركت اليد وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما

ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاول يعني انه متى حصل كان الاول قد حصل لا مبدل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب مقتض للحركة الثانية وليست

الثانية سببا للاولى اصلا واولا منه **قوله** ولا يبعد ان يكون الشيء منهما وجب ضرورة انه يريد بيان ان العلة بما هي سبب كونها علة لم يكن علة بالحقيقة

وان المعلول بما لم يجب وجوده ما لعلة لم يكن موجودا وان العلية من اللوازم الذهنية لما هو علة يعني ليست علية العلة من الصفات الزائدة على ذاتها

بل ذاتها بذاتها وكونها علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون علة لشيء فيجب ان يكون علة له وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات

ويبتنى عليها كثير من المقاصد منها المحافظة على وحدة البارى جل اسمه ومنها كيفية ارتباط الموجودات اليه تعالى على وجه يعرفه العارفون من لمعاتها

لمعات نوره وشئون ذاته وتجليات جلاله وجماله ومحلا صفاته ذكره من البرهان ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها مؤثرة في

المعلول او لا يكون لذاتها مؤثرة فيه فعلى الاول يكون نفس ذاتها وكونها علة شيئا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم يكن تاثيرها فيه

لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم يكن ما فرضناه علة علة بل العلة هي مجموع ذلك ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول

الى ان ينتهي الى شيء ان يكون معلولها من لوازم ذاتها التي هي بها علة ولها دوام بان يجب كونها موجودة سواء كان بذاتها او بغيرها وجب كونها

علة وهو الضرورة الذاتية المقيدة بما دامت الذات في غير الواجب الوجود والقضية المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورة المطلقة كقولنا الانسان

حيوان واطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية او الوقتية وغيرهما وتقييدها بما دام الموضوع ليمتاز عن الضرورة الذاتية الازلية وذلك لما

قد علمت ان العلية لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوان للانسان واعلم ان لكل ممكن وجوبين احدهما الوجوب السابق

وهو كون علته بحيث يجب لها التاثير والايجاد والثاني الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما الا

اجتماع النقيضين وللامكان معروضان بازاء هذين الوجوبين وهما غير الامكان الذاتي بحسب المهية فقول الشيخ فذاته لذاته ممكن ان يكون عنه الشيء وممكن

ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذي يكون وصفه المعلول من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه وقوله وكذلك المتكون هو كذلك ممكن ان يكون و

ممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والعرض انهما منفيان عن ذاته ما دام وجود علته وثبوت العلية لشيء يستلزم نفي هذين الامكانين عنه فقوله ولا من حيث

هو اي المعلول ممكن ان يكون هو موجود اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفي الامكان الذي يقابله قوله ولا من حيث

اي يكون المتعلق له معط للوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفي الامكان الذي يقابله الذي ليس المفروض علته يكون ما دام كونه بحيث يمكن

لان يكون شيئا ولم يبلغ الى حد يجب ان يكون الشيء مكونا بالفعل للشيء و معطيا الوجوده والهاء في قوله بذلك معط للوجود ليست للجزاء ولا للتفريع

بل زائدة صحيحة **قوله** وذلك لا يكون الشيء من الممكن ان يكون اه يريد بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشيء عن الذي يمكن ان يوجد

منه ذلك الشيء وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان ما بالقوة متصلا لما بالفعل والعدم مبدأ للوجود والنقص سببا للكمال ثم لا شك

في ان ذلك اي الذي يمكن ان يوجد شيئا غير كاف في وجوده عنه او لم يكن كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوده اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء

فانه قد يكون مع الشيء تارة موجودا ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يوجد والذي لا يوجد نسبة واحدة فليس الذي فيها التميز بها وجوده من عدمه ولا العلة فيما التميز بها تأثيرها عن لا تأثيرها ولا يتميز تكون المع عنها لا تكونه عنها تميزا يخالف حال الامر حال الوجود حال الا وجوده فليس كون العلة علة للوجود اولى من لا كونها ولا كونها علة لوجود الشيء اولى من كونها علة لعدمه ثم الفطرة الصحيحة حاكمة بان لا بد من انضمام حالة الى التساوي النسبتين الممكن لا تحا بها يتميز كونه موجبا عن لا كونه ثم ننقل الكلام الى تلك الحالة فان كان مع انضمامها حكم الامكان باقيا لم يحصل بهذا الاعتبار الامتياز والاولوية احد الجانبين عن الاخر فاما ان يتسلسل الى غير النهاية وهو مع ذلك في نفسه ومع ذلك فاما ان يكون حكم الامكان وتساوي النسبتين باقيا فيحتاج الى مرجح اخر فليست العلة حينئذ حاصلة وان كان مع انضمام شيء سواء كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار احد الجانبين متميزا فكان موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المعروض علة اولا اولا وجود ذاتها بل المجموع المركب من وجود الذات ومن شيء ينضم اليها اي شيء كان ارادة او شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك وان كان امرا خارجا ينتظر لكون العلة علة كقدوم مسافر او نزول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت فصل ربيع فاذا حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب صدوره عنها ولولاه امتنع صدوره فان ما لم يجب وجود المع عن العلة لم يوجد فالعلة بالحقيقة هي التي يجب بها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذي يحتاج عليه الحكم زايد عليه فليس هو بعلة **قوله** وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك اه لما ثبت ان كل علة يجب منه وجود المعلول ويمتنع عدمه كذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب عنه وجوده فكل منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا في الزمان ان كان وجودهما معا في الزمان كحركة اليد وحركة المفتاح وكانا معا في الدهر ان كان وجودهما في الدهر او كانا معا في السرمد في الفرقين هذه الثلث ان معية متغير مع متغير من حيث تغيره هو زمان والمعية مع غير متغير بل من حيث ثباته هو الدهر ومعية الثابت للثابت او وجوده مطلقا هو المعبر عنه بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت الى الثابت هو السرمد وهذه معان محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الالفاظ الثلثة وليس الامر كما زعم الامام الرازي من انها الفاظ ليس فيها معان محصلة بل اوهام حيث قال في المحصل رادا على الفلاسفة بعد ما نقل قولهم ان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك لان المعية التي بين المتغيرات كالحركة مع الزمان معية متجددة فسبب تجدد وجودهما فهي نوع اخر من المعية وليست كالمعية التي بين المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيها فهذا الفرق معقول محصل سواء كان تهويلا او غير تهويل والمحصلين ان يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة ولا نعني ههنا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعاني على ان هذه الالفاظ مستعملة في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني والمعية بينهما في الوجود لا ينافي كون احدهما اقوى في الوجود واقدم من الاخر فان لك ان تقول الشعاع من الشمس وليس لك ان تقول الشمس من الشعاع وان كانا معا في الدهر وكذا تقول تحركت اليد فتحرك المفتاح وهما معا في الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمع معية التضايف لانهما متضايفان من حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست منافية للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم العلية والمعلولية فالمؤثر في المع ذات العلة ووجودها لا وصف العلية وهي بذاتها متقدمة عليه وكذا المتاخر والمتاثر نفس ذات المع ووجوده لا وصف معلوليته حتى ان ما هو المتقدم على شيء اخر انما تقدم عليه ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر كما عرفت ايضا فكل متقدم متقدم بذاته لا بوصفه وكل متاخر متاخر بذاته لا بوصفه والوصفان الكونهما اضافيان معا في الوجود لا تقدم لاحدهما على الاخر **قوله** ولقائل ان يقول المراد اه منشأ هذا الاشكال احد الامرين اما تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم فانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست في مقابلة هذا التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العيني والوجود العيني فان كلا من العلة والمع بحسب وجودهما العلمية علة للاخر بحسبهما ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بينهما في الخارج فرق في التقدم والتاخر فالمتيح قبل الخوض في الجواب ذكر ان قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر كلام محتمل يحتمل معان بعضها صادقة في هذا الموضوع وبعضها كاذبة والصادق منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها ليس بصادق فيها اربع احتمالات لاشتراك كل من لفظ اذا ولفظ وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي فالمعنى الاول ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود مساوقا في الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقط فقول لفظ اذا في هذه المواضع مشترك فعلى لفظ اذا بدلها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام القرينة **قوله** فنقول ان الاول كاذب غير مسلم اه لما بين اشتراك القضية المذكورة بين هذه المفهومات شرع في تعيين معانيها بالخوض بعد ذلك في دفع

الاشكال عن جهتها بازاء الاشتباه منها واعلم ان منشا كذب القضيتين الكليتين هو من جهة عموم الكلية فلو اهملنا او بدلت لفظة كل منهما بلفظ قد لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا في مادة واحدة من العلة والمعلول بعينه ومن صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي اذا حصل يجب حصول الاخر الذي هو المعلول بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المعلول فليس كذلك فالقضية الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المعلول والقضية الثانية صادقة عند ذلك في حق المعلول دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المعلول قد وجد من جهة نفسه او بسبب اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المعلول مستغنيا عن العلة فلم يحتج اليها وقد برهنا انه يجب بسببها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب جانب المعلول اذ ليس المعلول اذا وجد يجب منه وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانية بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان المعلول حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو المراد فلما دل على نفس الوجوب بل معنى اخر كالمقارنة والاثبات والاجتماع ونحو ذلك من المعاني الاضافية فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية متلازم عن وجود المعلول وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فح يصدق القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر او اجتمع معه كان الاخر موجودا في نفس الامر قطع النظر عن اضافة الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية واما كذب القضية الثانية من جانب المعلول كما حكم الشيخ واستدل بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندك كذلك وبيانه يتوقف على مقدمة هي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير وكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين مشهور واما معنى الوجوب الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير الشيء بحسب حاله في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشيء بان ذلك الشيء يجب ان يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا الوجوب مما يوصف به العلة بالقياس الى معلولها والمعلول من حيث كونه معلولا لعلة واحد معلولي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المتضايفين بالقياس الى الاخر فوجوب العلة بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المعلول بحسب وجوب وجوده الحاصل له بها ان يكون مما هي في حقها الوجود اما بنفسها او بعلة حتى يكون هو موجودا فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المعلول فان كل معلول اذا وجد يقتضي ان يكون علته عاقدة مفيضة اليه ولولا هذا الوجوب لم يكن الاستدلال من وجود المعلول الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن هذا القبيل الضرورة الذاتية في قولنا كل انسان حيوان ويقرب الجزء بالنسبة الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول الحيوان بالاعتبار الذي يكون جزءه ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المعلول كالانسان ولا ايضا يلزم منه ان يكون الوجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب وجوده كما في الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القائل اذا وجد الانسان لا بد من ان يكون الحيوان موجودا قول يحصل مطابق للواقع سواء عقل عاقل ام لا وكذا ما يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون لمثله معنى محصل **قوله** واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح او الثاني من القسمين فهو القسم الثالث الذي ذكرت في معنى قول القائل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمعلول اذا حصل في العقل يجب ان يحصل الاخر في العقل معه صحيح لانه اذا عقلت صورة العلة في العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المعلول كما في البرهان اللمي لان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وكذا اذا عقلت صورة المعلول في العقل يلزم ان يتمثل فيه صورة العلة لان المعلول لافتقاره وامكانه يستدعي الحاجة الى العلة كما في البرهان الاني فصدق ان كل واحد منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي كون احدهما بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما بالنسبة الى الاخر مختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمعلول من جهة العلة علم يقيني والذي بالعكس علم ظني وذلك لان العلة يقتضي المعلول بخصوصه والمعلول لامكانه وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما الا ان الخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم بالمعلول بعينه كما برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى علم اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول العقلي انما يكون بحسب التمثيل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من جانب المعلول صادق بلا ريب لانه اذا وجد المعلول الخارجي فحصلت في العقل صورته يحكم العقل بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مقدما عليه حتى حصل المعلول في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المعلول في نفسه بعد يتم لا بالبرهان فقط بل بما الطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المعلول في العقل بعد وجوده الخارجي في البرهان وبواسطتها يحصل صورة العلة في العقل ايضا يحكم العقل بان وجودها قد حصل اولا وهذا اعتبار لحال الواقع عقلا كان او خارجا واما وقع هذا الترديد في كلامه لان وجود الشيء في نفسه قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثيل العقلي والحصول العلمي فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت في القسم الثاني من الاقسام الاربعة من عدم صدقه في جانب العلة وهو واحد منهما قال هناك لا يصدق وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل ويحتمل في بعض

فليتامل

الواضح ان يشبه العقل من جهة حصول صورة العلية فيه والاطلاع على العلة انما للرؤية بخيالها في تعقلها باثبات المعلول فحصل سابقا على هذا الوجود
البليل العلة لكن لا يجب ذلك في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاخر ولاجل هذه الدقيقة لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين
كما حكم بكذب القسمين الاولين **قوله** وكذلك في جانب الرفع اه اعلم ان كان وجود العلة متقدما على وجود المع كان رفعهما متقدما على رفعه لان التقدم
فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود والعدم وحيث كان كلام القائل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة
من الطرفين فكان على الشيخ دفعها بحسبهما جميعا والذي ذكر الى هاهنا كان دفعا للشبهة في جانب الوجود والذي يذكره الان دفع الشبهة في طرف الرفع
والشبهة فيه قول القائل اذا رفع كل منهما او رفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولا اولا فليس احدهما اولى بان يكون علة في نفس الامر دون
الاخر الاخر والجواب ان هذا الكلام مجمل يحتمل اقساما اربعة مثل ما سبق في جانب الوجود لاشتراك لفظة اذا بين الشرطية والظرفية بمعنى مع
بين رفع الوجود العيني ورفع الوجود العقلي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب في بعضها غير قادح كما مر والحل بالنقل والتحقيق فيها ان رفع
العلة وعدمها يوجبان وجود المع وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المع او عدمه ترتب ذلك على ان العلة قد وجدت حتى وجد المع او عدمت حتى عدم المع
وذلك لان تحقق العلة من ضرورات تحقق المع وارتفاعه من ضرورات ارتفاعه فقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس الى المع وان لم يكن لها وجوب به فاذا
فرضنا المع متحققا او مرتفعا فقد فرضنا ما لابد من فرضه وهو فرض العلة وجودا وعدما حتى امكن لنا احدهما وهذا الامكان ليس المراد به الامكان
الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به على
الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط الذي يجانسه علمنا الاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان
اثبات العلة المقتضية ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس سببا لاثبات العلة ورفعها بل علامة كاشفة لهما ودليل دال عليهما
وذلك لاجل الوجوب الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضرورات وجود المع وعدمها من ضرورات عدمه كما ان وجود الجزء من ضرورات وجود
الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلا على وجود الجزء لا علة له وكذا عدمه دليل على عدم جزء ما
لا علة له **قوله** فنقول في حل الشبهة اه الغرض هاهنا تحقيق المقام على وجه يحل الشبهة وان وقع رفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك
بان يبين عدم المنافاة بين المعية في الوجود للعلة والمع وبين تقدمها عليه بما حاصله ان لا من جهة المعية بل من جهة ان وجود احدهما بالاخر وليس
وجود وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس من الشعاع مع انهما معا في الزمان وكذا في جانب العدم فعدمهما معا في الزمان ووجوده ووجوب
عدم احدهما بالاخر لا العكس والاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة اخرى لكن بقي هاهنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي
وجهين الاول ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم في حقه اقدم من الوجود تقدما بالذات فيكون
محدثا فيرد عليه انه لا يجوز ان يكون الممكن يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل الممكن ما لا يستحق عليه من حيث
هو انه موجود ولا انه ليس بموجود والفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك
ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهيته مغايرة لوجوده وكل
ما كان كذلك امتنع ان يكون وجوده من المهية والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لابد ان يكون وجوده مسبوقا بغيره بالذات
وكل ما كان كذلك كان محدثا بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجيء ذكره في الفصل الرابع من المقالة الثامنة فيرد عليه ان
الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك عدمه ايضا مستفاد من الغير فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا
على عدمه فكذلك لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مسألة وجود الشيء ومسبوقيته كيف يكون فاقدا لذلك
الوجود وعادما اياه وبالجملة لا في معنى الحدوث والتاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في تلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا
متكافيين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هاهنا كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر
مع احدهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا كونها وهذا
معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليست

عدم لاحق يكون معناه انه يثبت ان لا يكون له الوجود بل هو بمعنى السلب فان الفعل لا يستلزم على الاسم انتهت عبارته وفي موضع نظر اذ كما ان
الممكنة الموجودة في الخارج اعتباران عقليان بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار ماهيتها من حيث هي فان الوجود فيها مثلا الشأن وان كان
الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو الماهية من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك الماهية المعدومة
معدومة من حيث هي عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التحليل ارتفاع
رفع الوجود واعتبار رفع الماهية برفعه فالمعدوم هنا شيئان وان كان العدم واحدا على طريق الوجود وهذا امر لا يمكن في ذكره
من غير تخصيص بحال الوجود فقد علم ان تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما حاصل ومع كل من السببين له مرتبة ما ليس معهما كما
ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث الذاتي بما ذكره
لاحق وعدم سابق اذا كان للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع
الى ما حققناه في كيفية اتصاف الماهية بالوجود على طريقة الجمهور القائلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد تحيروا في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم
من القاعدة الكلية القائلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واستبدل بعضهم من تلك القاعدة القاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر
ان الوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشيء عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في سائر المشتقات ايضا عنده
سواء كانت لها مبادي ام لا فان الابيضية عبارة عن اتحاد الشيء بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل فيه معنى آخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية
بسفيد وكذا في نظايره فان منشأ ذلك الاشكال يرد في اتصاف الماهية بالوجود حيث ان ثبوت شيء لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون الماهية قبل وجودها
موجودة وبالجملة مناط تقدم الشيء على شيء اي تقدم كان في اية صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتأخر وللمتأخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم
الزماني عبارة عن كون المتقدم حاصلا في زمان ما ولم يحصل فيه المتأخر فهكذا في التقدم الذاتي فاذا كان للماهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون للماهية مرتبة
من الكون والوجود لم يكن الوجود كائنا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار وحيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع الماهية في اي مرتبة كانت يلزم
من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يتحقق انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها واما التحقيق المرجوع
اليه الذي يحل به الاشكال في كلا المقامين فهو ان الماهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وعلته لكن للعقل ان يلاحظها في ذاتها
مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشيء منهما وهذه الملاحظة ليست بمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا بل لكون كل ما هو غير الماهية
من الصفات اذا اعتبر معها كانت خارجة عنها زايدة عليها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرد عما عداها الا ان هذا التجرد
ايضا نحو من انحاء وجود الشيء لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة التي هي خلوها عن كل الوجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع
انحاء الفعلية بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعلية وكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها على كل هيئة وصورة ومقابلاتها تقدم العلة
القابلية على المقبول مع ان القابل بما هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهل يصح لك الا ان تقول ان قوة الوجود فيها ضرب من الوجود والفعلية
لانها جوهر ضعيفة الوجود في غاية الضعف فهكذا حال الماهية بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي ينسب اليه
في ذاته ليس اقوى مما انتسابه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب **قوله** ومما يشكل فيها امر القوة والفعل اه اعلم ان البحث عن احوال القوة
والفعل وان ايهما اقدم في التحقيق من المباحث المهمة في العلم الاعلى المناسبة للفلسفة الاولى لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يقع الا ههنا الثاني ان القوة كالمادة والفعل كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب
الاعتناء به والاهتمام له الثالث ان القوة تشابه الامكان الذاتي وهو من احوال الماهية من حيث ذاتها الا ان مرجعها الامكان الاستعدادي الذي هو حال
المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجوب فيليق البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الآخر وتحقيق ذلك يسد باب المناسبة
لمباحث التقدم والتأخر اذ بمعرفتها يظهر بعض اقسام التقدم والتأخر زيادة ظهور وانكشاف فان لكل منهما نوع تقدم على الآخر فان للقوة
تقدما على الفعل في الزمان ما دامت بالزمان وبالطبع وللفعل تقدم عليها مطلقا بالشرف والكمال وبالذات والحقيقة كما ستعرف الكيفية في جميع ذلك

فصل

قوله في القوة والفعل والقدرة اه يريد ان يذكر في هذا الفصل اولا معاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها هذا اللفظ بالاشتراك او الحقيقة
والمجاز والانتقالات الواقعة من بعضها الى بعض في اطلاقها ثم يتبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة ما هي للحيوان ليس من شرطها ان لا يكون الا فيما
شأنه ان يفعل تارة ولا يفعل اخرى بل الذي مشيته يفعل دايما ولكن لا يتغير مشيته وفعله وارادته حتى يصح ان يسمى قادرا اذا كانت ارادته ...

مبحث الخلط والتعرية

الفعل سواء كانت تقترن بذاته او بذاته او ما يليها سواء حوى في الوقت ان يشتق ... [illegible] ... كما هو مذهب بعض المتكلمين ولا اتداع ثم
بل على وجه الجزاف كما رآه آخرون اعني الاشاعرة وذلك لان احتياج وجود الفعل ممن لم يتغير ايضا يرجح على من يرى بطلانها العدم بالكلية لا في وقت خاص بعد
وقت ثم تبين ان القوى التي هي مبادي الحركات والافعال منها ما هي تامة الفعل ومنها ما هي غير تامة القوى الفعلية اذا كانت مقرونة بالتخييل كما في الحيوان او بالنطق
كما في الانسان كانت غير تامة الفعل فيحتاج الى انضمام داع او ارادة خارجية حتى يتم في فعليتها ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر عن قوة واحدة الحركة و
السكون ويدرك بقوة واحدة الانسان خلافا للاشياء ويتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدأ واحد الشهوة والغضب كذلك القوى التي هي مبادي
الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصة وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كان انقص وابعد كان القوى بها عليه اكثر وابعد القوى الانفعالية
هي الهيولى الاولى لذلك يقوى على الاشياء لانهاية لها كما ان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوى الفعلية والانفعالية
ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ثم يبطل مذهب من يرى
من المتكلمين وما قال طائفة من الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل ويقيد دليلهم ويبرهن على فساد قولهم ثم يبين ان القوة على الشيء اي امكان وجوده
بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قائما بذاته بل يجب ان يكون قائما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض بموضوعه
او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول في ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد له ان يسبقه مادة
ويبرهن عليه ثم يتعطف الى ابطال مذهب من يرى ان القوة على الاطلاق متقدمة على الفعل كما ذهب اليه طائفة من عامة القدماء وما يلزم من ذلك الشيء ~~يجعل~~
المسألة الاولى اشياء اقصاها تقتضيها كالظلمة والهاوية او شيء لا يتناهى **قوله** ان لفظ القوة وما يرادفها الى ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك
الاسمي على امور كثيرة ونفع فيها نقول كثيرها لكنها وضعت اولا ووضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكن ان يكون مصدرا لافعال شاقة من
باب الحركات والتحريكات ليست باكثرية الوجود عن نوعه سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف فكانه زيادة وشدة في المعنى
الذي هو القدرة التي هي احدى الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية المعبرة بكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل وضدها العجز
بل نقول ان القوة بالمعنى الاول مبدأ او لازما اما المبدأ فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشيء بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا
ينفعل لاجله بسببه الشيء بسهولة فان لمزاول الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرأ الانفعال ويلحقه ضعف وهو قصاد انفعال و
الالم العارض له مما يصده عن تمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف واذا ثبت ذلك
فنقول ان الجمهور نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ فسموا القدرة قوة والى ذلك اللازم فسموا اللاانفعال قوة ثم نقول ان القوة على ذلك المعنى لها وصف
عام كالجنس لها ولها اللازم ايضا اما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا
يفعل كان صدور الفعل كلما اصدر عنه في محل الامكان فكان الامكان الوقوعي لازما للوجود واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة تارة الى ذلك
فاطلقوا لفظ القوة على كل صفة او حال في شيء مؤثرة في الغير من حيث هو غير سواء كانت جوهرا او عرضا وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم سموا
الحرارة قوة من حيث ان لها تأثيرا في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية او النفسانية فانما
نفسها في الامراض النفسانية او غيرها فيما في الامراض البدنية يسمى كلها قوة لان كلا منها مبدأ التغير من آخر في آخر من حيث هو آخر حتى اذا كان
مبدأ للتغير في نفسه كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك الا من جهة ما هو شيء واحد بالذات بل لا بد ويعتبر شيئا ان يحصلها بوجه من الوجوه المكثرة
للذات من احدى الحيثيات التقييدية ولا يكفي فيهما احدى الحيثيات التعليلية فالمعالج مثلا اذا صار مبدأ للمعالجة بنفسها فهي مما لها ملكة
العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة مما لها قوة القبول والانفعال مستعملا فليست من حيث هي امر قابل للعلاج مثل البدن من حيث هي
غيره فكان فيهما شيئين مفترقين في جزئي لها شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك
بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود وذلك
لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشيء الذي له القوة بالمعنى المشهور الاعم سواء كانت قدرة او شدة في قوة او غيرها او طبيعة او صورة او نفسا شاعرة او
حيوانية او نفسانية فاعلة للشيء او منفعلة عن شيء ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدأ فعل او انفعال بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان
ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء
الذي وجوده في حد الامكان ليس بحسب الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له لانه غير موجود بعد بل

لتعلقه فسمي بالامكان في قبول القابل واسنا القوة انفعالية وسمي حصول المترقب في حد ذاته فعلا وانه الكمال... الامكان مثل تحريك وتشكل وتسوية وانطباع وانكسار وسمي الفعل بهذا المعنى الى القوة وبهذا المعنى فسر التقابل الى النقص فانه لما كان الموضوع الاول لاسم القوة فعلا بالحقيقة فههنا اسم والامر الذي يتعلق به الامكان وهو الحصول او الوجود بالفعل الان قياسا الى الذي سموه اولا فعلا... قوة كقياس المسمى الان فعلا الى المسمى قديما قوة بهذه النسبة سمي الحصول فعلا سواء كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذا الامكان هو القوة الاستعدادية وهي لا يكون الا لما فيه نقصان في القابلية او الفاعلية والفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج في فاعليته الى ملكة او عادة او الة كما ان القابل قد يكون ناقصا في القابلية بعيد الاستعداد للقبول مفتقرا الى لواحق يصيرها قابلا بالفعل واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان الذاتي الحاصل في المبدع والكائن والمفارق والمادي في ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة الوجود والعدم ويفارقه في انه يختلف بحسب المهية المأخوذة بنفسها من حيث هي ومنشأه نفس تلك المهية وهذا حال الشيء الموجود الشخصي بحسب كيفية الاستعدادية التي بها يتفاوت قربه وبعده الى الحصول كالوجودي فلا يكون بهذا المعنى خاصا من الوجود كاعدام الملكات التي من شأن الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون اطلاق الامكان على الذاتي والاستعدادي بمجرد الاشتراك اللفظي حتى يلزم ان لا يتم البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة لامكان وجوده على ما زعم صاحب الاشراق ومتابعوه فان الامكان المذكور في الترديد الواقع في ذلك البرهان من ان الحادث قبل وجوده اما ممكن او واجب او ممتنع ليس الا بالمعنى المقسم للوجوب والامتناع لكن بعد التفتيش يلزم ان يكون مع ذلك قربا وبعدا بحسب امر وجودي مما يلحقه من المخصصات المكانية والزمانية والاحوال الشخصية هذا ومما يناسب اطلاق القوة على هذا المعنى ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات المقدارية من الخط والسطح والجسم التعليمي المقدار لما وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شأنها ان يكون له مربع مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شأنه ذلك المربع جعلوا لذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه لما اشتهر كونه بالقوة سيما عند من اعتقد ان حدوث المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على شكل ذلك الضلع ثم انك لما عرفت القوة باي معنى كانت عليه عرفت المقوى بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وغيره بغير القوي اما الضعيف واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري ولما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون ضلعا لمقدار سطح مربع مفروض واما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه وخواصه فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثاني من الكيفية وقد مضى بيانه واما القوة بمعنى الشدة فعندنا كالية في نفس الوجود على الاطلاق او في وجود الكيفية كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير فلا ينحصر في مقولة بل انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ في بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة فالمشهور انها من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان بما هي حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كما اريد بها الحالة الامكانية التي يصح بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد في الباري جل ذكره وصرح من هذا المتكلمون المفارقون عن المادة الجسمية ما الكيفية بالمعنى الذي يصح اطلاقه عليه تعالى على غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل سواء شاء فعل او لم يشأ فلم يفعل وسواء كانت المشية دائمة او لا وسواء كانت عين ذات الفاعل او زائدة عليه ويكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا وكل من المعنيين بل الثاني الذي هو الاعم نوع اضافي من القوة بمعنى الصفة المؤثرة في الغير بما هو والمراد بالصفة ههنا الوصف العنواني سواء كان عين الشيء او وصفه زائدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من القوة لا الذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع في توضيح ما هو بصدده نتكلم في معنى القوة بالمعنى الاعم ثم اقسامها فنقول القوة مبدأ التغير في آخر من حيث انه آخر واما وجه انه يكون من آخر في آخر لان الشيء الواحد لو فعل في نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا الاستبهة في ان الشيء يمتنع ان يكون مبدأ التغير في نفسه لانه لو كان مبدأ لثبوت صفة في نفسه لما تخلف الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا في تلك الصفة وما تقرر ان مبدأ تغيره لا بد ان يكون غيره واما تقسيمها فهو ان يقول القوة اما ان يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين آخرين فانها اما ان يكون لها لذلك الفعل شعور او لا فيحصل من هذا التقسيم امور اربعة الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل المائية والنارية واما ان يكون في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المرية التي للافيون والسمنية التي في المرقوين واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نسبة واحدة مع الشعور بذلك الفعل وهو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكواكب القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال

مختلفة

[illegible] مع الشعور بتلك الافعال فذلك هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة وبعد ذلك هاهنا موضع تنبيه وهو
ان الصورة النوعية قد يطلق على طبايع البسايط كما يطلق الطبيعة ايضا كالطبايع على كل صورة نوعية وكذا يطلق النوع على النفس ايضا والكل
صحيح كل منهما باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها قول الجنس لان بعضها صورة جوهرية وبعضها اعراض من باب الكيف ولا يمكن
ان يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفية مندرجة تحت جنس واحد وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود وليرجع الى المتن **قوله**
وقد تشكل من هذه الجملة اعلم ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم في الحسيات وفي الالهيات نظرهم في
الجسميات ولم يتعدوا طورهم عن طور الاوهام العامية والمدارك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعقلوا من العلم الا صفة عارضة ولا من القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا
يكفي تلك الصفة في صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء اخر من مرجح او داع او قاسر وقاهر فهي بالقوة والامكان اشبه منها بالفعل والحصول والذي
يفعل دايما ولا يتغير فعله لا يسمونه قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الموجود الذي لا يغيب عن ذاته لا يسمونه عالما اذ العلم عندهم اضافة بين
شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما والشيء اذا دان نقيض ما عندهم من المنبعث اما من ادراك المحسوسات او مدلولات الالفاظ من طريقهما الا ان
فانهم لما راوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريده فيتركه ظنوا ان كل
قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دايما او يترك دايما وهذا القياس باطل لان مناط القدرة في الانسان ليس لان يفعل بعض الاوقات او دايما
بل بان له حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد فيفعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد دايما فيفعل دايما او لا فيفعل شيئا دايما بارادة دايمة
فكان قادرا لا محالة واما الثاني فانهم لما وجدوا انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل توهموا انه لا بد في تحقق هذه القضية
ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما ادعوه فان الذي يفعل دايما فقط لو كان
يفعل من غير ان يشاء ويريد بحيث انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان كان
مبدأ فعله بشعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زايدا على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم
والارادة دايما غير متغير واما اتفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون
القضية يعني قولنا اذا شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل صادقة فان كلتا هاتين القضيتين الداخلتين في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية
لا يتعلق صدقها وصحتها بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون كلا الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان
طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم
والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطية كما يقال لو كان الانسان طايرا
لكان حيوانا وليس ايضا تتوقف صدق القول الشرطي هناك على استثناء وصدق حملي فاذن ليس يلزم من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء
حتى يصح هذه القضية ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشأ لم يفعل انه لم يشأ صحت هذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم
فيهما فكذب المقدم في احديهما لا يوجب كذبهما فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة لزم كذب قولنا اذا لم يشأ لم يفعل لما علمت
فاذن كان لا ينبغي التنازع بين الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقان في تحقق هذا القول الشرطي الواقع
في تحديد القدرة فيكون المقدم في احدى القضيتين صادقا متحققا اي واجب التحقق واجب الصدق والحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع
التحقق في حقه تعالى عند الفلاسفة والمتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا فالتنازع في شيء خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في
قدم العالم وحدوثه بناء على افهام الجمهور وان كان الثابت عندنا امرا اخر نستقصي عليه هو ثبوت الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم
وتجدد وجوده ودثوره على وجه يوافق قوانين الحكمة واراء الحكماء الالهيين وليس هيهنا موضع بيانه وبالجملة القدرة ايما يحصل بتعلق بالمشية
لكن مشية الاول تعالى يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية امكانية ولا صفة زايدة ولا دواع مختلفة ولا قسر ولا قهر ولا احراق انما
بل هناك وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة ووجود محض بلا انحلال ولا تغير فالقدرة هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث
داعية او شوق او زوال مانع او حصول معاون او صلوح وقت وحصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها نفس القوة بمعنى الامكان فان
القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل والترك اليهما الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق بارادته الموجبة لقدرته من الدواعي

والاسباب المختلفة والاعراض المتنافية وغير ذلك مثل الآلات كحاجة الكاتب في الكتابة الى القلم والقاطع [illegible]
او القابل كحاجة النجار الى الخشب او المعاون كحاجة الانسان [illegible] ثم [illegible] الفعل الذي هو [illegible]
الوقت كحاجة تجار الاثيم الى وقت الصيف او وجود مقتضى كحاجة مريد الاكل والجماع الى شهوة البطن والفرج او زوال المانع كحاجة
الحركة الى الحبس الى زوال الثقيل ما يجري مجرى هذه الدواعي والاسباب فمن اعتبر في قدرة الله تعالى ذلك التزم [illegible]
التشبيه تعالى عما يقول المجسمة والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة اذا فسر بكون الفاعل بحيث يصح منه الفعل [illegible]
حال اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه تعالى قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس القدرة [illegible]
الوجوب بالنظر الى صفة الارادة والعلم الداعيين الى ايجاد العالم وان كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود وكان نسبة الامكان الى الوجوب
نسبة النقص الى الكمال ونسبة الشيء الى تأكده فكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض فبدائية القدرة لصحة الوجود مبدائية الامكان
ومبدائية العلم والارادة مبدائية الوجوب ولا منافاة بينهما فاعلم ذلك فانه دقيق غامض **قوله** وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال
يريد تقسيم القوة الفاعلية التي هي اعم من القدرة الى التامة والناقصة وكذا القوة الانفعالية اليهما ليظهر ان القدرة فينا وفي كثير من ذوات
القدرة ناقصة في الفاعلية والتأثير بان يقال ان هذه القوى التي هي فينا مبادي الحركات والافاعيل التي هي ايضا من باب الحركات والاستحالات
بعضها قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها ليس كذلك والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على وجه التجدد والحدوث وبالتخيل
ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس وهذان الاخيران ادراكان لا يوجدان في المبادي العالية اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا في فعلها فادراكاتها لا يتعلق بالشيء وضده وكذا فعلها على نسبة واحدة فمبادي ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك لان
قوتيها الفعلية والادراكية فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الاشياء واللااشياء ونتخيل بوهم واحد امر اللذة والالم ونفعل بقدرة واحدة الحركة و
السكون فظهر ان قوانا الفعلية وكذا الادراكية ليست تامة بل كلها مبادي ناقصة ليس شيء منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون في الجواهر المفارقة
مبدأ الفعل ومبدأ الادراك كلاهما قوة واحدة كالواجب جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شيء واحد وكذلك معلوميتها بما هي معلومة بعينها
مقدوريته وبالعكس وسيجيء تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانية الارضية حيث ان مبدأ فعلها غير مبدأ ادراكها لكن مع ذلك مبدأ
فعلها يجانس مبدأ ادراكها لهذا قال والتي هي القوى الفعلية التي تقارن النطق والتخيل يجانس النطق والتخيل فان الارادة والقدرة [illegible]
من جنس الادراك النطقي فالتابع للاعتقاد العقلي ارادة عقلية يتم بها قدرة عقلية يترتب عليهما ما يناسبهما من الافعال كفعل الخيرات و
العبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهية وتدبير المملكة والسياسات الدينية والارادة التخيلية الوهمية وهي كالشهوة والغضب

من جنس التخيل م

التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب عليهما من الافعال ما يناسبها كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو
وبالجملة اذا صدر عن الانسان او غيره من الحيوانات فعل بالقدرة فلا بد هنا اولا من تصور ذلك الفعل تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد
عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تأكد وإجماع فان كلا من الارادة والشوق الحيواني
قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في اثبات القدرة اصل الارادة المميلة اياها الى احد الطرفين ما لم يبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص اليه
ما لم يشتد فاذا تمت الارادة المتعلقة بفعل الجزم صدر من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني اذا اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا
لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح ربما يشتد شوقه الى فعل شهواني فيقبح فيصير عنه ولا يريده لوجود مانع وصارف
داخلي من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان تتخلف فان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رئيس القوى الفعلية كما ان الوهم
فيه رئيس القوى الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرئيسهما العقل العملي الارادة وبعدها الشوق المنبعث الى الشهوة
والغضب بعده القدرة المباشرة للفعل وهو تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق حيواني
بل ذلك في افعاله الشهوية والغضبية فقد تبين بما ذكرناه ان بعض المتأخرين المشهورين بالتعمق والتحقيق وقع في الخبط والغلط فظن
ان الارادة لا تكون الا بعد الشوق نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود في مبادي الافعال الحيوانية والحق ما حصلناه من ان
الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم ان هذه القوى المقارنة للنطق والتخيل اذا خليت بانفسها فهي ناقصة في كونها
مبدأ لشيء اخر غير تامة الا اذا صارت مقرونة اما بارادة منبعثة عن اعتقاد ورأي عقلي تابع لتصور عقلي بفكر فيه اذا كان الاعتقاد بديهيا

ا وبفكره

الا انكره يتعلق لها كان مطلوبا لما اراد مستغنيا عن تخيله ومن ثم يحصل الرغبة والا لو يتمنى فاذا احترت كما في الملك لا الارادة الجازمة الكلية
لا انما يتعلق الامر بها شوق شديد تهوى او غضب او لم يكن هنا لك ارادة لو تحقق لتلك الذي بصيرا به يوجد الفعل لا الاعتبار الاول في الفصل
الذي ما ظلت كانت تفعل بها لا انضمام الاقتران بسبب الشوق والامكان ونحو ما تترتب عليه الا لانضمام الفعل والوجوب فمن ثم بان سابقا ان العلة ما لم
عليه بالوجوب الايجاب لم يصدر عنه الفعل وكذا ما لم يصل المعلول عليه بها لم يوجد عنهما بالفعل فاذا امتنعت الارادة وما يجري مجراها من صحته او بما
يتصوره لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار مثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا او وجدنا من انفسنا وطلبا له مائلا قويا الى الاتيان به
فينا داع الى الكف عنه فربما لا يحصل وربما تحمل الروية فيجد ان المصلحة في تركه فنجد فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى الخلاف وربما غلب علينا
هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه مع بقاء الميل الاول من غير تبدل كالمتحمي المتكلف المتوقي عما يشتهيه مع بقاء كمال الاشتهاء وكالزاهد المتقي
للشهوة في الذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما تعطيه الروية من المصلحة فلم يكف النفس عنه كالمحموم الذي يغلبه الحرص
في اكل ما يعلم مضرته ونسبة تخالف الميلين في باب القوى المحركة كنسبة تخالف الحكم العقلي والحكم الوهمي والتخيلي في باب القوى المدركة وبالجملة ففينا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجد الاخر او لم يوجد اصلا كالاكل لما لا يشتهيه لا لغرض بل لان يكون
للذة ولا ابتغاء لما فيه من المصلحة وكالاكل لما ينفعه من الدواء البشع للمصلحة فالفعل فيهما يترتب على الميل الاول دون الميل المخالف وجد
او لم يوجد وكالاكل لشهوته من دون ملاحظة المصلحة او معها ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المحموم فالفعل على الميل الحيواني دون الارادة
النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق الاخر لا يتصور مع تساويهما بل انما يكون للغالب فيهما غلب على الشخص عنه طاعة القوة
المحركة فاذا تساويا وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية وغيرها فتحقق وتبين من جميع ما ذكر ان هذه القوى والقدر المقارنة للنطق
والخيال ليست في انفسها ولا بانفرادها تامة التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كاليد ونحوه ونحوه ووقوع منهما ما النسبة التي اذا
فعلت فيه فعلت بها فيها ان يتحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا مؤثرة بالفعل ولو كان شيء من هذه القوى الفعلية بانفرادها
مما يجب عنه الفعل لكان ما دام وجوده فاعلا لجميع ما الى ان يفعل وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم
فثبت انها انما كانت فاعلة بالفعل اذا صارت كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب **قوله** واما القوى التي في غير ذوات النطق الخ
لما ذكر القوى الفعالة المقارنة للادراك الحيواني واحكامها من انها غير تامة الفاعلية لاحد الفعل والضد وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين يفعل حصول الفعل منها والا لفعلت الاضداد والمتوسطات بينها بالفعل وهو محال بل اذا انضمت
اليها الارادة الجازمة فيما يجري مجراها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوى الفعالة الغير المقارنة للادراك الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها
اذا صادفت المادة القابلة والقوة المنفعلة يجب عندهما الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق او قسر اما الاول فلان الكلام فيما لا ارادة
فيه واما الثاني فلان المفروض ان المادة المهيأة حاضرة فان كان هناك امر منتظر يكون طبعا منتظرا فحينئذ لم يكن ما فرضناه مبدءا بل المبدأ بالحقيقة
ذلك الطبع المنتظر فقط او المجموع المركب منه ومما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزءا لما هو الفاعل بالحقيقة الذي يجب عنه الفعل
عند تحققه ويكون حينئذ الارادة الجازمة المنتظرة في كلامهما ان جزءا لما هو المبدأ بالفعل والذي حصل من قبل وهو جزء الاخر مبدأ بالقوة
لكن الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما تابع للعلم والادراك دون الاخر وقابل
للشدة والضعف دونه **قوله** والقوة الانفعالية ايضا الخ لما ذكر احوال القوى الفعلية بقسميها وان كلا منهما ما يكون منه بالقوة ومنه
بالفعل ويكون منه ناقصة بعيدة ومنه تامة قريبة شرع في احوال القوى الانفعالية وهي ايضا منها تامة ومنها ناقصة والتامة هي التي اذا
صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا
الفاعل حتى يتهيأ بالفعل لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية تكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة الانفعال والاولى قريبة فاذن
القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة وقد تكون قريبة وقد تكون بعيدة وقد تكون بالقوة مثال البعيدة والناقصة القوة
التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبة قوتها للجنينية وقوة الصبي لان يصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير
رجلا لكن القوة التي في المني يحتاج قبل ان يفعل فيه القوة المحركة الى الرجلية من قوى فعلية انسانية هي محركة للمادة المنوية بعضها الى الجنينية
وبعضها الى الصبوية والتي في الجنين يحتاج الى بعض تلك القوى السابقة واما التي في الصبي المراهق فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية بالحقيقة

منه القوة هي القوة الانفعالية لان يصير الشيء حاصلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان ايضا قد يكون حاصلا للشيء بالفعل والوجود في قد يكون له القوة والامكان بالمرتبة مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك هو يمكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل ولا بالامكان كالحجر والشجر والنقرقان كالمضغة اولى امتناع ان يصير انسانا لا امكانه ولا امكان امكانه واعلم ان جهة القوة الانفعالية تخالف جهة القوة الفعلية فان جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام لان كل عدم قوة لشيء فالعدم شيء لشيء من شانه ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر فلا بد فيه من تركيب امرين يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى البسيط ولاستحالة التسلسل لا بد في الوجود من امر يكون فعليته غير قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء كما لا بد في الوجود من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم وفي الفعل بلا قوة وبذلك يثبت وجود الهيولى الاولى ووجود المبدا الاول تعالى وهما في حاشيتي الوجود المطلق الاول فاعل الكل لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو كل الاشياء بالفعل والهيولى قابلة للكل لانها في ذاتها فاقدة الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها فعلية صورة يصدها عن قبول صورة غيرها وبحسب ما لتلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدا الاستعداد قبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن جهة كون تلك الصورة امرا جماديا بالفعل يعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية وغيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود يصير مستعدة لها القبول لصورة اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم في الحكمة والمعرفة يحتاج الى خوض شديد وتعمق تام مع [illegible] في قريحة لطيفة والجمهور في غفلة عريضة عن ذكره والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى تحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان اضعف وجودا وانقص تحصلا كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري جل مجده لما كان في غاية كمال الوجود وشدة الحصول كان فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام لتبريها عن كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعداد [illegible] الاستعداد هو القوة القريبة لشيء مخصوص ولا يكون الا بسبب صورة خاصة فلا استعداد للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما تستعد لشيء خاص لاجل صورة وصفة خاصة بها فهي في ذاتها محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا ولذلك من شانها ان يقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وقد استدعلت فيما سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد للهيولى حاصل بجنسها وهو الجوهرية التي مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي وان الاعتراض من الاشراقيين بان الهيولى اذا كانت على هذه السذاجة من كونها محض الوجود مساويا باعتبار الرواية كانت مثل واجب الوجود لا تر عندهم وجود محض مساو عند الرواية ساقط لان الفرق بين القولين كالفرق بين السماء والارض فكون الهيولى موجودا على الاطلاق معناه انها الغاية القصوى لا يكون شيئا مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى الاستعدادية لاجل انها قوة محضة تصدق عليها مع [illegible] الوجود المطلق فهي بهذا المعنى الوجود المطلق والا لكانت حقيقة العدم المحض واما الواجب فهو صرف الوجود بمعنى انه وجود ما كان لا يشوب ما عدمي مع جميع الحيثيات الوجودية ماخوذ منه فيما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصلية فادنى المادة الاولى قوة بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى فاعلية متعددة بعضها قبل بعض ليتصور بصورة كمالية كالجمادية والنباتية والحيوانية وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالية في المادة الاولى التي هي قبل القوة الفاعلة لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة الى ما بعدها من الصور في القرب والبعد وكثرة السوابق من القوى الفعالة وقلتها واعلم ان القوى الفعلية بعضها طبائع جوهرية وبعضها ملكات وعادات هي احوال عرضية صارت ملكة مثال الاول القوى العمالة في النطفة حتى تبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى يصير جزء الاعضاء او رباطا وعظاما يكسوه لحما ثم جلدا وشعرا ومثال الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العمالة في الشجر حتى يصير منها ما هو القوى الفاعلة والقوة الماسكة والقوة الناشرة وكالقوى العاملة في التركي حتى يصير جزء من القوة الطاحنة والقاطعة والمرققة والحافرة وهذه القوى الفاعلية لا بد ان يكون مختلفة الذوات ان كانت من القبيل الاول ومختلفة الصفات ان كانت من الثاني والتي من القبيل الاول وهي طبائع من الملائكة العمالة في الاجساد باذن الله وقوى دون الملائكة المدبرة للخلائق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود جلال الله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان فيما يحتاج الى الاكل والغذاء سبعة املاك وهذا اقل العشرة الى مائة الى ما وراء ذلك فمعقول لا بد من الملك يحيل الغذاء الى جوار العظم واللحم لان الله سبحانه من امر يمسكه في جوارهما ومن ذاتي يخلع صورة الدم ومن دافع يكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن حاسر يدفع الفضل الزائد

من جملة العناء ومن سادس حتى يلصق كلا تصال العظم بالعظم واللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا يكون منفصلا ومن سابع يرعى المقادير في الالتصاق
واما القوى العاملة في البرء فهي جزئية يمكن ان يكون كلها للذات الواحدة مختلفة في الاصناف فان قلت فهلا وضعت تلك الافعال الى ملك واحد ولم
افتقرت الى سبعة املاك والحنطة ايضا تحتاج الى من يطحن اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع الفضلة ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن
رابعا ثم الى من يقطعه كرات مدورة خامسا ثم الى من يرققها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها بالتنور سابعا فهلا كانت افعال الملائكة
باطنا كافعال الانسان ظاهرا قلنا جوهر الملائكة يخالف خلقة الانسان لانها وحدانية الذوات والانسان ونحوه مركب من الاضداد والاخلاق
فلا يكون لكل منهم الا فعل كما في القرآن المجيد وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ وفي الحديث منهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع فليس منهم تناقض
وتنازع كما الحواس لا يفعل احدها فعل الاخر ولا يزاحمه في فعله بخلاف الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل بعض الالات فعل
الاخر ويزاحمه فقد يضرب غيره براسه وقد يبطش باصابع رجليه بطشا اصبعيا فيزاحم باليد كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن
والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول عن مجاري سنة الله التي لا تبديل لها وكذلك ترى الانسان يطيع الله مرة ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه
والملائكة مجبولون على الطاعة لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من بحار المعرفة
والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخائضون في غمرات الحكمة انجر الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخوان الحق في الخروج عن طورهم اليه تشوقا
الى طور المكاشفة ونحوا الى عالم الملكوت **قوله** والقوى بعضها يحصل بالطباع اه الطباع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف
بمعنى واحد وهو مصدر الصفة الذاتية والفعل الذاتي فيعم الاجسام والنفوس كلها عنصرية كانت او فلكية وهو المراد ههنا كما سيظهر من كلامه
وقد يفرق بينهما ويستعمل الطبيعة بمعنى اخص فيراد به ما يصدر عنه الفعل على نهج واحد من غير شعور فيخرج عنها النفوس والافلاك ويخص بعض الاجسام
العنصرية وربما يطلق الطباع ايضا على هذا المعنى الاخص واني لتقطعت بمعنى اخر بالبرهان وهو ان المراد الحركة سواء كانت في الكيفيات
او العنصريات قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء الحركة الارادية او لا وعلى نهج واحد او لا وهي امر متجدد الوجود
كحقيقة الحركة اللازمة وذلك يعنيه بحدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول في جميع ذلك في موضعه واما ما ذكره الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى
ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس تفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة ولا ارى ان الطبيعة يستحيل ان تحرك الاعضاء خلاف ما يوجبه بها طاعة
للنفس واو كانت الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكلف النفس اياها غير مقتضاها اذ الاعياء انما يكون بحس حركة طارية على الجسم فانه [illegible]
ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند المرتعش فيتبين من هذا وجود قوة الانسان هي مبدأ الحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقتضي
ان يقع التجاذب في حركة المرتعش والاعياء فهو ضعيف [illegible] كتبنا ورسائلنا اكثر ما [illegible] ان الطبيعة التي هي قوة من قوى النفس التي يفعل بتوسطها
بعض الافاعيل والحركات المستندة الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة بحسب امتزاجها وتسخير النفس الاولى تسخير ذاتي
لانها مستعملة عن ذاتها [illegible] مرتبة من مراتب ذاتها والاخرى تسخير عرضي قسري فيحكم الاولى النفس طوعا والثانية [illegible] واما يقع الاعياء و
الرعشة وغيرهما من الافات والامراض في الاجساد ذوات النفس التي تحقق فيها كلتاهما من الطبيعتين كالحيوانات وغيرها فيما يتنازعان لتخالف
مقتضاهما [illegible] الافلاك [illegible] الكتاب الالهي فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها [illegible] ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على [illegible]
اسما لان الجزئي منها ما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو القوة التي
[illegible] القوى [illegible] وما [illegible] واما [illegible] مبادي الافعال قد يكون طباعا وقد يكون غيرها وهي اما الطبيعة
[illegible] على [illegible] الامور معلوم والتجربة [illegible] العادة والصنعة لانهما متقاربتان
[illegible] الحصول في استعمال مواد والات حركات وهي
غاية الافعال [illegible] واما الذي يحصل بالعادة من حيث هو كذلك [illegible] التي يحصل من افاعيل مركبة
كانت [illegible] بهما غاية اخرى من غير قصد [illegible] الذات [illegible]
[illegible] بتوسط الملك
[illegible] تكرار الواقع [illegible]
[illegible] الصورة [illegible]

الفعل الصادر عنها بسهولة وانما يحصل لتكرر امثالها ما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو آخر وتحقيق المقام ان كل من فعل فعلاً او تكلم
كلاماً يحصل منه اثر في نفسه وحال قلبي زماناً واذا تكررت الافاعيل والحركات استحكمت الآثار في النفس صارت الاحوال ملكات واستحكم وصور ثابتة هي صور
تلك الافعال ومبادئها الفاعلية كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت تصير صورة محرقة نارية تفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت
ملكة تصدر عنها الافاعيل بسهولة ومن غير روية وتعمل وكان صدورها اولاً بتكلف ومشقة وتحتمل كسب جليد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصناعات
والعادات العلمية والعملية ولو لم يكن للنفس البشرية هذا التأثر والاثر والاشتداد ودوام فيوماً لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع والحرف فلم يحجج التأديب
والتمرين ولم يكن في تأديب الاطفال وتمرينهم الاعمال فايدة وذلك فصل رسوخها الا مضادة لما في نفوسهم ولاجل ذلك تيعسر تعليم الرجال البالغين
العلوم والصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى العقل والصورة وكانت اولا كصحيفة خالية قابلة
لكل نقش وصورة وسيعلم من مباحث المعاد ان افراد البشر انما يبعث يوم القيمة ويحشر على صور مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الموقوع عنهم
في الدنيا فيصير انواعاً كثيرة متخالفة بعضها من جنس البهائم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة مما يطول شرحه والجملة
هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة في القيمة على ذوي الاستشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور
والقوى التي بالطبع ان قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اربعة اقسام كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها توجد في الاجسام الحية احديها
فعلها على نسق واحد وهي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي الحيوانات الارضية وثنتان اخريان توجد في الاجسام الغير الحية احديها
في النباتات والصادر منها الاعلى نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد واما القوى التي بالصناعة
او العادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام الاربعة وهو الجسم الحيواني الذي يختلف افاعيله كالانسان والحيوان الذي يقرب
مزاجه من مزاج الانسان فان الاعتياد انما يمكن تحققه ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقرد والببغا **قوله** وقد قال بعض الاوايل اه زعم
قوم من المتقدمين وطايفة من المتأخرين من علماء الكلام وان القدرة لا يكون الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم
بان هذا القائل يلزم عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صار الممتنع الوجود موجوداً وان يرى شيئاً قبل ان يبصر
وان يبصر في يوم واحد مراراً فهو بالحقيقة اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيئاً يستحيل ان يصير بصيراً اذ الحس الذي ليس في الفعل يقبل
البحث كيف يصير محسوساً فكل ما ليس موجوداً بالفعل ولا هو امكان الوجود فهو مستحيل الوجود ومبطل مذهبهم واعترض عليه بعض المحصلين بان هذا
الاستبعاد عند ليس في موضعه لان مراد القوة تكون بحاسة التغير فهذا التغير اما ان يكون ممن كانت جهاته بدايته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل
فعلى الاول يجب ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل وان لم يوجد من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن
تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة فان سلك ان الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها
بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على الوجه الذي فصلناه فاي حاجة الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة
كلامهم انتهى اقول لعمري ان تصحيح كلامهم بهذا التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثيراً من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل انما هو
على انه قد يكون لشيء واحد انحاء من الكون بعضها كمال ونسبة القوة الى الفعل والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال فهو ما ذكره
المعترض بان لشيء واحد مراتب في الحصول فقولنا اما ان كملت جهات مبدائية او لم يكمل قلنا لم يكمل جميعها ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين
ان لا يكون في شيء شيء من جهات المبدائية كالمرضى والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبدائية كالكاتب الذي يكتب
فذلك المتوسط كالامي والصبي الذي تعلم الكتابة في غير وقت الكتابة وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة و
الاخر كاتب بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب ضعفاً وشدة والقرب والبعد من الفعل بحسب تحقق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة
فعن لنا بها الامام هل لك ولي بان يقضي بان يكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المستعد بالتدرب في تعلم الكتابة وكسبها عند ملكة الاستعمال
بها وعدم كونهما متساويين بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة لا يحصى الواقعة بين الطرفين في قربهما وبعدهما من
المبدأ التام بالفعل وهو الذي يجب عليه الفعل ويستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة على الطرفين قريبة او
بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا مرتباً من احدهما الاخير واعلم انه يوجد كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل
قوله وعاديهم امهم وصورة هذه اللفظة اما مصدرة كما انه حل ويا بحرف جود الالف بعد الواو واما جملة من مبتدا وخبر وعاداي جماعة يعوامهم

ولا يلايمه قوله وقال ايضاً هذا قوم من الواردين بعده بحين كثير والاولى ولى جواز ان يكون زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيراً ما يكتبون
الالف بعد الواو والتي في الطرف حملاً على واو الجمع وان كان اللفظ مفرداً كيعفوا ويدعوا فالحق أن كان الرجل حكيماً يمكن تأويل كلامه بان المراد من القوة هي
التي ليست في الاجسام فانها لا توجد الا مع الفعل وسيعلم ان كل ما يكون ممكناً في عالم الابداع فهو موجود دائماً وكل ما ليس بموجود وقتاً ما فهو مستحيل
الوجود والامكان هناك مع الفعل والقوة مع الوجود ويؤيد هذا ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في هذا العالم متقدمة على الفعل
والفعل في العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره ان الامكان لكونه وصفاً اضافياً لا بد ان يكون قائماً بشيء فان وجد الشيء الممكن اما وجوداً
وجوداً تعلقياً فالامكان سابق وامر آخر يكون مادة لوجوده وموضوعاً للامكان فامكانه متقدم على فعليته وان كان وجوده وجوداً قائماً
بذاته فامكانه ايضاً لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وسيتضح لك
هذه المعاني في المتن عن قريب **قوله الشيء** الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون اه يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها امكان سابق على
وجودها وذلك لان امكان الشيء امر متعلق بوجوده والوجود على قسمين وجود الشيء بشيئاً اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار
حال زايدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه والقسم الثاني على قسمين لان وجوده في نفسه اما ان يكون وجود الصفة
قائم بغيره كوجود الاعراض وهي التي وجوداتها في انفسها هي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه بعينه وجوده
لنفسه لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القائمة بذواتها فهذه ثلثة اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم بامكانه
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر لكونه فيه او عنه او معه فالاول كالعرض والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمهما كالانسان
وكالاسم والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقة فيها امكان قائم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون
للامكان بهذا النحو سابقاً على وجوده لان وجوده ليس متعلقاً بشيء ولو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهراً قائماً بذاته لانه موجود لا في موضوع
ولا مادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق الوجود بها بوجه من وجوه التعلق ولم يكن المفروض كما فرضناه هف ثم ان امكان الشيء اذا
كان جوهراً قائماً بذاته كان له مهية في نفسه مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب جهة من باب المضاف لكن الامكان معنى اضافي والجوهر ليس
مضافاً بالذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضاً للاضافة حتى يكون جوهراً بالذات
مضافاً بالعرض كالاب فيكون لهذا القائم معنى الامكان على سبيل العرض ووجوداً زائداً على كونه امكاناً بالقياس الى الجوهر المضاف وجوده
مركب من وجودين وجود المهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة اي الامكان الذي كلامنا فيه فما فرضناه جوهراً كان عرضاً وما حكمنا
بانه امكان قائم بذاته ظهر انه امكان قائم بغيره هذا خلف وايضاً ما فرضناه موجوداً بالفعل مفارقاً عن المادة لزم ان يكون امراً متعلقاً بمادة وجودها
بالقوة هذا خلف **قوله** فاذن لا يجوز ان يكون له بعد فقد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع
موجود فلا يجوز ان يكون وجوده بعدما لم يكن والا لكان له امكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان قائماً بنفسه فهو ممتنع كما مر بل يجب
ان يكون ما ليس قائماً بذاته لا في موضوع اما وجوده من موضوع او ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعدما لم يكن فالاول
كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثاً والثاني كالنفس الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكل من القسمين موضوع حامل لامكانه
قبل حدوثه اما الجسم الحادث فلانه اذا كان حادثاً فامكان وجوده قائم بمادته لا بصورته لان كل جسم لا تراخي وجوده عن وجود صورته فامكانه القائم
بمادته هو امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحصل من المادة اولاً هو الصورة فما دامت الصورة كان الجسم المركب حادثاً بالضرورة وان حدوثها
لاجماع جزئيه وحصوله منهما لكن من المادة بوجه ومن الصورة بوجه آخر حصوله من المادة حصول بالقوة والامكان وحصوله من الصورة حصول بالفعل
والوجوب واما النفس الحادثة فامكانها متعلق بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكناً ان يكون نفساً او بالقوة هو النفس كما يكون الجسم ممكناً
ان يكون انساناً وهو بالقوة انسان بل ان يكون امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعة في شيء بل امكان ان توجد
معه معية تدبيرية او يوجد فيه بعض لوازمها وقواها وآثارها الغير المنفكة عنها كما سينكشف لك منها تحقيقه في موضع يليق به ان شاء الله تعالى لكن يجب ان يعلم
ان الاشياء المادية وجودها مفتقر الى الموضوع هي متفاوتة في الافتقار اليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب المصايب والقصورات فمنها ما يحتاج الى الموضوع
بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور المنطبعة الجادية ومنها ما يكون بعضه قليلاً كان او كثيراً في بعض منه او كله ويكون بما سوى ذلك البعض
مستغنياً عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية والخيالية كما

حققناه وفي كثير منها مفتقرة اليه على تفاوت لها في الافتقار فليس افتقارها الى المادة في اللمس والذوق كافتقارها اليها في السمع والبصر ما لا وكلا

قوتان ساريتان في تمام اجزاء العضو والاخيرتان قوتان قائمتان ببعض العضو والشم متوسط بين الاربعة فالحاصل ان النفس لا يحتاج في وجودها مادية

يكون حاملا لامكان وجودها لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من الايتها الطبيعية وآثارها البدنية اعلم ان في هذا الموضع اشكالا اذكره بعض

بعض المحققين في رسالة الى بعض معاصريه واستصعب حلها حيث قال ما بال القايلين بان ما لا حامل لامكان وجوده وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد

بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الانسانية وبعدم امتناع تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل

امكان عدمها ايضا وان جعلوها الاجل تجردها عن ما تحل فيه عادم حامل الامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها الاجل ذلك بعينه

[في الهامش: ما كتبه العلامة الطوسي ... نصير الحق والدين ... الفاضل النحرير ... شاهي في رسالة منفردة ...]

عادم حامل لامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ ان يجعلوا لجسمانها ديا حامل امكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها

من حيث كونها فاسدة الصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لامكان الوجود فهلا جعلوها من ذلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم والحاصل

ما الفرق بين الامرين مع تساوي النسبتين انتهى ولم نذر هل اتى معاصره بجواب ام لا اقول اما الجواب على طريقة القوم فهو ان البدن الانساني استعد

بمزاجه الخاص ان يفاض عليه من واهب الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا بها يحفظ بها شخصه ونوعه فوجب وجودها عن الواهب الفياض

لكن وجود صورة يكون مصدرا لهذه التدابير الانسية والافاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون ممتنع

الحصول الا بان يقترن بها قوة عقلية ذات تدبير وفكر ولا محيص بحث ان يفيض من المبدأ الفياض ولو على التبعية اذ لا بخل ولا منع ولا تقصير كيف وقد حصل

الرجحان والاولوية فاذن وجود البدن عن الخاص استعداده استدعى صورة مقارنة متصرفة فيه لكن وجود المبدأ اقتضى انها عقلية مفارقة او ذات مبدأ

مفارق وكما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا وغير مجعول من جهة اخرى كالوجود والماهية المتحدة معه فيجوز ان يكون جوهرا وغير جوهر كما في فرد نوع

جوهري بسيط من حيث جنسها وفصلها فليجز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات

ومادية من حيث القوى العملية والافعال فهي من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه تزايلا بزواله واما من حيث حقيقتها

الاصلية او مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض المادة فهذا ما نقول في الامامة العرشي فتدبر

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهله واما الذي رأيناه واخترناه بعد ذلك كما نزل في تحقيق هذا المقال ودفع الاشكال فهو ان النفس

الانسانية مقامات ونشآت جوهرية بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم الخلق والتقدير وبعضها من عالم الخلق والتصوير فالحدوث

والتجدد انما يطرا لبعض نشأتها السافلة دون العالية فانها مندرجة الوجود كمالا واسطة تكون الصور في الاستعداد في الوجود وليس حال النفس

في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدأ الفعال فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها في اول حدوثها

كمثال الطفل وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنهما اخيرا لكمال الصيد والحاجة في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء في بقائه

اخيرا فلانيا في بقاء النفس فساد البدن المحتاج اليه اولا لانه في اصابة فعلها الخاص هو انها تلاصقها للمعقولات والطيران تعطل

تسكنه القوى والحواس **قوله** وكل جسم فانما يصدر عنه فعل او هو يريد اثبات ان المباشر للافعال والحركات في الاجسام كلها ما

اعلم ان الفعل او الحركة اما ان يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر عن شيء بالعرض ان يكون المصدر له الحقيقة

قوة في شيء اخر يجاوره هذا الشيء او يرتبط به مجاورة وارتباطا ليسا له ان يتحرك بحركته ويسكن بسكونه كجالس السفينة ونحوه والذي

يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه بالقسر او لا والمراد بالقسر ان يعين طبيعة الجسم امر مباين له من خارج ذاته مما يقوم من ذاته

كالحجر المرمي الى فوق بقوة الرامي وفعله المعدّ اياه للحركة والذي يصدر عن الذات من غير قسر لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه بارادة ام لا والماء

في الاول بعسر وفي الاخر طبعا والقرينة والعمول كل جسم يصدر عنه فعل لا يكون بالعرض ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار او لا بالارادة والاختيار

وعلى اي الوجهين لا بد ان يكون بقوة زائدة على ذات الجسم ما هو جسم اما على الاول فلان الجسم لا يصلح المبدأ للاختيار او في الاجسام الحيوانية

شيء غير الجسمية يصدر عنها افعالها وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها على خلاف مقتضى طبيعة جسمها الذي هو كالحركة الى فوق واما

على الثاني فلان الفعل الذي صدر عن الجسم لا بالارادة اما ان يكون فاعله عين ذلك الجسم بما هو جسم او شيء يقارنه او يباين له المتأ

اما الموجبات او امر مفارق عن الاجسام بجميع اقسامها الاول فهو باطل لان ... لا يحتاج الى حد او مقامها ... لا

الفعل ولا الذي يكون صدوره لامر زائد على الجسمية هو المراد بالقوة ... عن ... الامر ... الصفات فهو ... ما

وان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر والفعل الصادر بسبب الجسم بما هو جسم لا يخرج عن هذين واما الرابع فلانه لتساوى نسبة
المفارق الى جميع الاجسام والموادّ اما ان اختصاص هذا الجسم بتوسطه في صدور هذا الفعل عن المفارق اما بما هو جسم فلزم الاشتراك المذكور لما علمت
او لقوة فيه زايدة على الجسمية ثم هو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت بالمعاونة او بكونها مبدأ قريبا او لقوة في ذلك المفارق فتلك القوة
اما ارادية مخصصة او ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق في بعض الاقسام الثلثة المذكورة فيها واما عن الاول فتعلق تلك
الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام اما لتميزه بخاصية بها عن غيره فيختص هذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف والامور
الاتفاقية والجزافية لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع وكلامنا في الافعال التي تبتنى عليها الطبيعة كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصية
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان كان الشق الاول فهو المط لانه ثبت في الجسم مبدأ موجب
لصدور الفعل وان كان الثاني فهو ايضا يستلزم المط لان الذي يفعل فعلا في الاكثر واختص لاجل ذلك الامر يقتضي رجحان ذلك الفعل على تركه
ومن قبل الجهة صدوره فعدم صدوره لمانع والا لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لابد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون
المبدأ موجبا والتخلف في الصدور دائما يكون لعايق غريب في الفسد لا يكون دائما ولا اكثريا كما ثبت في الطبيعيات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا
يفعل بالطبع وان كان الثالث فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دائمي او اكثري وكلامنا في الفعل الذي لا يكون بالقسر
والجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه من صاحب تلك الخاصية اولى انه يعني حكم كون الفعل اكثري الوقوع من شيء وحكم كونه اولى به كلاهما واحد في
استلزام كل منهما قوة يصدر منها ذلك الفعل وذلك لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي الخاصية صدوره منه بها انسب واليق من لا صدوره
او من صدوره وصدّه فهو بتلك الخاصية اما موجب له او مرجح والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض والذي بالعرض هو خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون
بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدور فعل ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة وهي المراد
من القوة فتلك القوى هي مبدأ الافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلة البعيدة بان يصدر القوة اولا من المفارق ثم يصدر بهما جميعا
الفعل او بتوسطها بين تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هي المبدأ القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق
عظيم ربما يلوح لك من شيء مما بيناه في مسئلة الجبر والقدر ثم ان لقايل ان يقول انكم اثبتم القوى المختلفة في الاجسام لاجل مع اتفاقها في
الجسمية فاذا كان الاتفاق في الجسمية والاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوى واثبات القوى ايضا يستدعي اثبات قوى مختلفة لم قلتم بجعلها
هذه القوى وهكذا يرجع الكلام اليها فيتسلسل والجواب ان تلك القوى التي هي مبادي الافعال ان كانت اعراضا متأخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما
ذكرت لكن هي او مباديها صورة مقومة للاجسام الطبيعية يتحصل بها الاجسام انواعا والجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس
للفصول المختلفة ولا استبعاد في كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادي اعراضا او كيفيات بعد وضوح المطلوب
فلا مشاحة فيها وقد مرّ في مباحث اثبات الصورة ما يندفع به هذا الاشكال وامثاله **قوله** ولو كنا لم نبين ان لكل حادث مبدأ ماديا لاعلمنا ان
لكل حادث مبدأ فاعليا ومبدأ ماديا والمبدأ الفاعلي هو الذي يجب صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدأ المادي هو الذي يمكن ويصح صدوره عنه
وعند عدمهما جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب على الاطلاق وقد اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات
مبادي فاعلية هي المسماة بالقوى الارادية والطبيعية والان بصدد ان يثبت لها مبادي مادية وقد مر من الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات هذا
المقام عند من ذهب الى ان القوة مع الفعل دائما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولاجله قال ولو كنا وذلك لاكثر المتكلمين وغلوهم
في الانكار لهذا الامكان انكارهم واصرارهم في ابطال اثبات القوى الفاعلة والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه المشهور المستلزم للجبر
والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وقد علمت ان الارادة العالية لا تخصص شيئا الا لمخصص فيه ولم يعلم هؤلاء القوم ان انكار الارادة الجزئية
سد باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من المقاصد الشرعية ولم يبق اعتماد على اعتقاده لا في المبدأ ولا في المعاد ولا في
حسن وتقبيح فعل ولا في تصديق وتكذيب لرأي وهذا الذي دعاهم الى انكار الحكمة وترويج الجهل والتقليد ادعاما منهم في الدين وحرصا
على عقايد المسلمين ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث واما غير الحادث فعندنا منحصر في البارى جل اسمه وعلمه
واسمائه الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون القايلون بالقدماء الثمانية ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المعدومة عن الوجود ولا على وجه
يقوله المشاؤون القايلون بالاعراض القائمة بذاته يسمونها الصور العلمية الالهية ولا على وجه يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القائمة

بذواتها

بذواتها المتباينة الذوات المتباينة لذات الاول تعالى بل على نحو اخر بيناه في اسفارنا الالهية وقد يخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث الذاتي
لما لا يعني بان الزمان وجوده اول والقديم ما ليس لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس لوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس لوجوده
زمانيا واما القديم العرفي وهو ما يطول امده فزلته بالحقيقة حادث فلزمان وجوده اول وقد يراد بالقديم ما ليس لوجوده مبدء اصلا فالقديم بهذا المعنى
الاواحد وما سواه حادث حدوثا ذاتيا مما مر فعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج شئ من العالم والجدوث جميعا واما الحادث الزماني فكل واحد
يتقدمه امكان وجوده وموضوع لهذا الامكان والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الحدوث الوجود وليس امكانه السابق نفس قدرة فان الشئ
ايضا اسلم وليس بممكن وايضا امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام
والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه عدمه وليس ايضا امكانه نفس هويته لوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته
وهيته ومنها انه يعقل الشئ اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثها ان الامكان معنى من باب المضاف والحادث فلا يكون كذلك ورابعها ان امكان الشئ الحادث
حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حاصلة قبل الوجود وليس الامكان ايضا نفس قدرة القادر عليه فانه لا بد ان يكون ممكنا في نفسه حتى يصح ان يقال
شئ كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن فلو كان الامكان نفس المقدورية لما صح هذا القول وكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن
بحكن وايضا القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايضا لو كان امكان الشئ عين قدرة القادر عليه او غير
مقدوريته لما امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشئ بل بان ينظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والتالي باطل لانا كثيرا ما نستدل
على كون الشئ مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول وبطلان التالي يستلزم
بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشئ مقدورا عليه وان كانا الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما الاخر الا ان احدهما حال الممكن
باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر ثبت ان معنى الامكان غير معنى كون الشئ قادرا لان القدرة صفة
القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وهو ظاهر وحين كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما معدوم ووجودي واما
والثاني باطل والاول يستدعي امكانه وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها بعيدة وانه قد يكون الامكان امكان سابق وليس الامكان بنفسه يقوم
بذاته اذ لو كان كذلك لما اتصف بها شئ وانما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قائم بذاته اولى من غيره ولا يصح ان يكون شئ واحد ذاته يقوم
بنفسه وتارة يحتاج في محل يحل فيه لما مر من ان المستغني عن المحل لا يصح ان يحل ابدا وايضا الامكان مفهوم اضافي والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف واذا
ان امكان الشئ ليس مما يقوم بغير المحل ولا جوهر الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي سبقه لا بد ان يكون في موضوع ولا بد ان يكون
ما فيه امكان الحادث له تعلق ما بالحادث انما الاتصال بشئ اخص فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشئ اولى من غيره فكل حادث يسبقه امكان وجوده
وحامل الامكان هو ذلك الامكان الذي في الحادث يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولى وغير ذلك كالمحل باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس
الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فكل حادث مسبوق بمادة وكل امر فيه بلا بد
في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى البسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او اسطوقسا كما عند المشائين فالهيولى لا يصح حدوثها
والا لكان يسبقها هيولى اخرى فامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايضا يحق الكلام اليها ويتم
الهيولى او هو ابطال والحاصل انه لا يخلو الامر الى قوة وجودية هيولى او مادة وذلك الحادث اما مع المادة او من المادة او في المادة كما مر والحادث
يفتقر الى المادة من جهتين احدهما الان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل او ما في حكم القابل
استعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدمه في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته
لا يكون حادثا عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة فلا يحتاج عندهم الامر من جهة واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لا استعدادها
ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة المادة من كلا الوجهين بترجح الحدوث بحسب الاستعداد للتقوم ادراكا
النفس عندهم اعراض قايمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل هيهنا وحادثة لانها الذات ومقومها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما
ما في المادة فهي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم المهية واما ما عن المادة فهي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء الخير
الماء الخارجي جزء صورة المادة بل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا تعقل الا الجسم الخارج عن المادة فيقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكائنات الفاسدات
واسطقسات والاركان الفاسدة فهو مع مادتها لكان حدث مع مادة تتجدد الحادثات في استعداد سابق لما بعد ذلك الى غير الفاعل واعلم ان الامكان

هو

هو ممكنية الشيء لا غير وهو معنى واحد يحصل في المبدع والكائن لكن اسم الممكنية قد يكون بنفس مهية الشيء كما في المبدعات فقد يكون صفة في قابلية هيولاه اذا
عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها لها وهذا كمعنى بيت او سقف جوهر فانه صفة البيت في الحوض اذا انحصر في الذهن وانحصر ما
وسعها من الرجال او الماء كان امكان وجودهما فيه فبهذا ينحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجب في مادة الحادث
كما مر وكذا ينحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحن معنى وجودي والقوة معنى عدمي كان الجواب انها بالقياس اليها امكان
وقوة عليه ومعنى عدمي والصحن بالقياس الى ما يسعه من الرجال لا بالقياس الى الموجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا او الامكان
الذي قيل انه معنى عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي دون القوة الاستعدادية وليس ايضا يلزم ان يكون كل من المتضايفين
موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فبيان الامكان الذي يعدم عند الفعل هو في نفسه معنى وجودي فلم يثبت لا محالة يكون حادثا او نسبة لا محالة امكان الحر
وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوى على ان يكون بالفعل شيئا ما بالصورة لا على ان توجد بانها قوة محضة فامكان الصورة هو ان توجد لا على ان يصير بالفعل
شيئا اذ انها هي فعل لا محض فاعلم هذه الدقائق بانها ما تجدها ولا تجدها مجتمعة في غير هذا الشرح الا في كتبنا مع لواحق ومتمم ما هي المبدأ والمعاد والتوحيد و[illegible]
الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا **قوله** ونقول ان هذه الفصول التي اوردناها يتوهم ان المراد بهذه الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة
في هذا الفصل من احوال القوة والفعل ومنشأ هذا التوهم هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجوده وان القوى مبادئ الافعال وان القدرة تصدر
من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيما الممكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم
المهية على الوجود والجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور قالت طائفة من عامة الفلاسفة بل بعض الحكمة وطغام الفلاسفة ان القوة
على الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا فانا ربما لا جعلوا المبدأ الاول المادة بالقوة وتشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ
عنهم وسماه ما حداهم الى ذلك ما وجدوا في البذور والنطف انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات والقوى والاستعدادات لا تقوم بذاتها
لانها من حيث هي كذلك اعدام الملكات فلا بد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فنقول ان الامر في الاشخاص الجزئية الكائنة
كما ذكره فان قوة زيد قبل فعله وامكانه قبل وجوده الا ان قوة زيد قائم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم القوة على الفعل تقدم زماني وتقدم الفعل على
القوة تقدم آخر والتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم الزماني لان المتقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم في المقالة الثانية
فالذاتي اولى بالاعتبار مما بالعرض على انه لا يتحقق قوة الا ويكون قبلها بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص آخر الا ترى ان الدجاجة من البيض والبيض ايضا
من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة من انسان ولا شك ان الانسان اولى بالتقدم من الانسان سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الذات او بحسب الفضيلة
من هذه الجهات يكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها قوة ولا
امكان وما قيل ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس مهيته من حيث هي هي وليست باعتبار
نفسها مجعولة [illegible] حتى احتمل المجعول بالذات هو الوجود لا غير فالممكن وجود لا يعقل مهيته لكن اذا تحقق الوجود والمهية من علة فالعقل
ان يلاحظ المعاني الناشئة الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتأثير وهي المسماة بمهية الشيء اذا لاحظها من حيث هي هي في حد ذاتها لا موجودة ولا
معدومة وجدها الامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح ونسبة يتساوى نسبتها الى الطرفين يحكم عليها بعد الامكان بالحاجة
الى السبب فوجدان النسبة لم يكن موجودا [illegible] الا بعد حصول نسبة الموجودية اليها فحكم بالايجاب بعد الامكان والحاجة والوجوب بالقياس اليها التي
الموجودية اليها متأخرة عنها بهذه المراتب وهذا لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية واستعلم
ان كل ما اعتبر من المعاني في الاشياء حتى نفس القوة والعدم والامكان كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالاضافة اليه وهذا
لا ينافي تأخره عن ساير الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدائمة لا يسبقها قوة وامكان بحسب الواقع وان القوة متأخرة عن الفعل
بجميع وجوه التأخر منها ما علمت انها اعراض لا تقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قائم بذاته يكون موجودا بالفعل اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يكن
مستعدا لقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شأنه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس في القوة
ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل ابدا فلا بد ان يصير
بالفعل بعد القوة من مخرج آخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دائما وكثيرا ما يكون القوة
يخرج الى الفعل بشيء من جنس ذلك الفعل او من نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد يبرد فيوجد منه بارد وكالماء [illegible]

فيها نار والانسان يولد من انسان فيكون ما بالقوة مع كونه مقارنا للامر بالفعل ليس من جنس فعليته متاخرا بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل من نوعها فهي اي النطفة مثلا قوة مقارنة لصورة معدنية تقوم بها ليست من جنس فعليتها او متاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هو من نوع الفعل
وكذا الحكم في البزر والشجرة التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق زمانا منها فهذان وجهان في تقدم
الفعل على القوة اعني ما بالطبع وما بالزمان ومن تلك الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف القوة
ولا نحدها الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة متساوية زواياها قوائم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقل الامكانية
ان تحد القوة على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فيتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة
عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر هو عدم شيء
او عدم كمال الشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات ومن كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان من حيث كونه موجودا خيرا لا يتحد وقد فرض شرا
محضا هف فالشر المحض لا وجود له بل الموجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال امر من شانه ان يكون له كالقوى التي هي اعدام الملكات كالجهل البسيط
والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه مناف للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرور والواقعة
في هذا العالم هو الالم لانه الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود
المنافي ومن افراده لكن هذا الادراك ان كان علما حصوليا ادهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان حضوريا كان وجود العين المنافي في النفس
كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا او فقد العلوم والكمالات للمدرك لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس ووجود
كل امر هو تأكده فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر ولهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها او
الحاصل ان اكثر الشرور والواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات
والغايات الضرورية حاصلة للاشياء موجودة معها فلم يكن شر او شر من الوجوه ومما ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل
خير من القوة عليه لما علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله والشرية من نقص اما الخير ولا شك ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه
ونقصه قوله قد علمت حال تقدم القوة اه تاكيد لما ذكر صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة مطلقا بعد الفعل مطلقا واما القوة الجزئية
فيتقدم زمانا على الفعل الذي هي بالقياس اليه لكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس لم يتقدمها بالطبع وبالزمان اضافة لا سيما كالحيوان
المتولدة والنباتات المتكونة من غير مثل من نوعها او جنسها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات و
من مقارنته لها في الزمان مخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا تقوم بذاتها بل بفعل ومتى لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل
لم يكن خروج شيء من القوة الى الفعل فالفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم
ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث لا يشوبه قوة ولا شر ابتناء جميع ما سواه وهو الباري الاول تعالى والى ما لا ينفك عن قوة اصلا
في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته مع غيره عدمه وهو الباري عالم علم الله وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا من سنة الاول لحال اسمه
والى ما يمازجه القوة لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل تارة في وجوده وبالقوة اخرى كالصور
والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه بالقوة فيكون قوة على كل شيء واليها انتهى جهات القوة والاستعداد كما ان الواجب تعالى منتهى جهات الفعل
والكمال فان مقتضى الحكمة الصانع والجود الالهية ولما كان غير متناه ان يعم جوده على حد متناه سيما وراءه الامكان الغير المتناهي فقد اوجد هيولى ذات قوة
غير متناهية في الانفعال كما ان له قوة غير متناهية في الفعل وكان لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد
امر ما يكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حدوثه عين الفناء وهو الحركة باعثه الحركة الذاتية والوضعية الدورية لاغراض عالية
يتبعها استعدادات غير متناهية فينضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فيفيض بانضمامهما البركات في رشح الخير الدائم في الازال
والاباد ولو لم يكن الهيولى والحركة ما صحت اللانهاية في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات لحصر النهاية لا يحصل
من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية لحصر النهاية ولا يحصل من المعلول وكان ينقطع الفيض وينبت الوجود على ذلك المبلغ
ويقعد ما عداه في كتم العدم امورا جمة غير متناهية ويبقى الامكان على غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل وواجب الوجود تام النظام
ووجب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها ما اللانهاية في الحادثات وكان اشرف الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير حابس

خروج الممكن منهما فهم يقولون لا قبل الابدان ولا مع الابدان لتناهيهما عددا ومقدارا بل بعد الاستعدادات تحصل من واهبها قرنا بعد قرن دائما تجعل زينتها
واما سعيدة متنعمة بكمالات او شقية معذبة بان تكسب ضدها **قوله** في التام والناقص الوجود اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام اولا
والناقص اما مستكف اولا والتام في كل شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك بل يحتاج الى شيء يتمه
فيكمله ثم التام ان كان مع ذلك من حيث كماله فاضل عنه الى غيره فهو فوق التمام والا فهو تام فقط والناقص ان لم يفتقر في تمامه وكماله الى سبب منفصل
عن ذاته وعن مقوماته واسبابه الذاتية فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين خارجي فهو الناقص الغير المستكفي والتام ما يناسب ما بالفعل
والناقص ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصف بكلها
او ببعضها في اكثر الانواع بحسب حيثيات بها من الكميات والكيفيات وغيرهما وصفاتها وبحسب الوجود الا ان الحكماء استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة
الوجود والموجود بما هو موجود قالوا التام هو الذي حصل له القسط من الوجود الذي يليق به وفوق التمام هو الذي وجوده فاضل عن قدر
الوجود ومع ذلك يفيض منه الوجود الفايض على ساير الاشياء والناقص المطلق الذي هو ليس له كمال الوجود الذي ينبغي له بل يحتاج الى مكمل
يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي يحصل له الكمال شيئا فشيئا وكالابعد كماله الى لا نهاية من علل وجوده ومقومات ذاته
ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال بطريق النقل من معنى آخر سابق بل بطريق اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكثرة او العدد او الزيادة المفهومة
من لفظ التام والعبرة في حده وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص ما هو اعم مما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالمجاز
وهذا اولى من ان يكون لهذا اللفظ معان مختلفة بعضها قبل وبعضها بعد ويقع فيه انتقالات من بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام
كان مستعملا اولا في ذوات العدد والاعداد فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمنفصل فيقال هذا تام القامة باعتبار ما يعرض من العدد
الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا تام الوجود
باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي لوجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واحاد متعددة فهما او فرضا او
مجازا والكل حاصل له بالاستقلال فهذه الصفة للواجب والذي قبله صفة المفارقات العقلية والناقص باق كل من هذه الافراد والحكماء اتفقوا
استعملوا التام او الناقص ارادوا به المعنى الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود الا ان فيه نقلا من معنى ما الى
هذا المعنى او المعنى واحد والتفاوت انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات وبلهم الموضوعات الا ترى ان لفظ الكمال يستعمل
بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواده وكمال الحرارة
حرارة وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان بعشر مذاكره وكمال السفينة ربان وكمال المدينة العادلة سلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور
الغير المحصورة ليس بطريق النقل والتشبيه بل على الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء حقيقيا في شيء آخر فلفظ
المستعمل في معنى الكمال ليس ما هو واقع على وجه الحقيقة بل على الوجه الشامل للموجود والموهوم والمتميز فيما غير صادق ولولا تشبيها قريبا او لا
القوى بالزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الآثار والافعال فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه
في غاية التنزه عن الكمية والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اولى وارجاع المعاني المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم التعرض
والامعان في بيان المعاني اللغوية والعرفية ليس من دأب الحكيم وعادته لان مساهلة اللغويين والتعسفات ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من ان لما
كان التمام يلزم التناهي الى غاية ونهاية فيكون المتمم التام اول ووسط ونهاية ويكون عدد الثلاثة عند الجمهور ولا يقولون لعدد او ذي عدد هو اقل
من ثلاثة انه تام ولا ايضا انه كل وجميع فالثلاثة انما صارت تامة لان لها مبدأ ووسطا ونهاية واما الاثنان فهو ناقص من جهة فقد احد الامور
الثلاثة فيه فان اعتبر فيه مبدأ ووسط فلم يكن ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدأ ومنتهى فلم يكن ذا وسط وان
كان ذا وسط ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد احد من هذه الامور التي يجب ان يكون في العدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون واحدا او
اكثر قليلا كان او كثيرا الا ان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما المبدأ والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير ولا
يكون لعدد واحد مبدآن ولا منتهيان انما اراد بذلك العدد بين مختلفين فيكون العدد ذا مبدأ ونهاية ووسطه هو اقصى ما يمكن ان يقع في
هذه الامور واتم ما يوجد فيه هذا الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلاثة فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مرتبة
نسبتها على بعض فان تمامها في كون الواسطة في بعضها اكثر وفي بعضها اقل ليس تماما وتاتي شيء من هذه المعاني فان كون الواسطة كثيرا

لا يوجب كونهما اتم وساطة ولا ايضا كونهما قليلا يوجب ان يكون له ضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط وفي كونهما واقعين بين طرفين مجاورين لها وهذه التمامية كما انما يتصور في طبيعة عدد مخصوص لا بما هي طبيعة واما من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد الا و امكن فوقه عدد اخر يشتمل من جنس وحدانية ما لم يوجد فيما لعشرة تامة في العشرية باضافة الكثيرة وغيرها مما هو فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب استعمالا اخر للفظ التام والناقص والزايد فالتام كل ما يكون كسوره الصحيحة مساوية له كالستة فان له نصفا هو الثلثة وثلثا هو الاثنان وسدسا هو الواحد والمجموع ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد كالاثني عشر والزايد ما هو بعكس الناقص كالسبعة ثم مهما بحث في هو ان التام عند الحكماء وهو الذي يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له مفقودا عنه ان كان من شرطه ان يكون في الله الذاتية لا بسبب الغير فلم يكن المفارقات العقلية تامة وان كان في ذلك اعم مما يكون له لذاته و بسبب الغير لم يكن فوق التمام مختصا بالواجب جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره فكان كلا منها موجودا بالحقيقة وان كان بتسليمه مكدا لك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة المبادي اياها والعجب من جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا موثر في الوجود الا الله ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون فانه مدرك عن المباحث ان هذه الوحدة لا ينافي كثرة الوجود المتحالفة الحقايق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون كل منهما حاصلا في الواجب في ماتليه من خلفاء الله ومقربيه كما ان الموجود شامل لها الكن على وجه الشدة والضعف قال الله تعالى إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً والخليفة نايب المستخلف يفعل ما يفعله لكن على وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول القادسة اما اصابة فاصل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي اذن فوق التمام مع انها فوق الاول بما لا يحيط به عقل **قوله** ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان يكون متقاربة المعنى اه هذا القول الى اخره واضح المعنى غني عن الشرح على ان ليس فيما اشتمل عليه من الحكمة فايدة تعتني بها ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية ودقايق المعارف البرهانية مما خص به الاولياء الكاملون والحكماء المتالهون الراسخون في العلم والحكمة الاخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام ونور الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ صاعفنا الله قدره اراد ان يبسط في الكلام فيه متحريا على عادته في المنطق وغيره من كتب الشفاء من ايراد المقاصد على سبيل من البسط والتفصيل والشرح والتطويل لم يقتصر في الالهيات مثل ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة حجم ومن القبيح للمتكلم في هذه العلوم ان يطول في انبا غوجي ومات قاطيغورياس وبارمينياس وغيرها حتى الشعر والخطابة من الصناعات الخمس ثم اذا جاء و وصل الى عظايم الامور ودقايق الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعروة الوثقى قصر ووقف واهمل في ايراد كثير من المهمات فيها واحال الى غيرها اورد فيه من المواضع والابواب التي لا يسع الانسان الا اصابة الحق فيها ودرك الصواب فيجب على الحكيم ان يكون اكثر اعتنائه بالامور المهمة بتقديم الخروج الى ما هو غير مهمة كان زيادة لتحقيق القدر المهم وكان سترا لطمعه لملاحظة الالهي مع جلالة شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان مقتصرا على العلوم الالهية مقصرا في التعليميات وغيرها معتمدا في احرعمره بان يكتب مستقلا ما شرف العلوم علما مما يتداركه والذي به صيرورة الانسان مستحقا في الملكوت ودنية العالم العلوي صايرا من المقربين واصحاب الارائك جاعلا مما يليه في الارض والسماء **قوله** المقالة الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال الماهيات وهي الامور التي يعرض بها العموم والاشتراك بحسب الذهن او يخصهما ما الفوقارنا لعدم واحكام كل واحد من اقسامها الخمسة من النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام وفيه يشتمل الخوض في شرح الفصول بذكر بعض الفوايد والاصول المحتاج اليها في هذا الباب مما فكره هذا الشيخ في ايساغوجي فوردنا اياها على وجه التلخيص ليكون تذكرة ومعينا على التحصيل للتسهيل لمن وقولها والتيسير على الطالب الضعيف لما خلق لا حله وهي هذه الاولى ان الموجود من الاشياء اما انيا او مهيا والوجود كما علمت لا يتحمل المعنى الاشتراكي فان الوجود هو بالحقيقة امر بسيط وليس بكلي ولا جنس ولا نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت شيء في المشارق وامام الماهية فالمراد به المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرض له الكلية واقسامها التي الا كما سبق في الذهن وقد اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والقائلون على انها موجودة والمتكلمون على انها غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عند اهل التحقيق انها موجودة بالعرض تابعة للوجود في الجعل والوجود ان المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الماهيات الا الوجودات وهي الوجودية بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويحمل معنى من المعقولات بعضها في مرتبة الهوية الوجودية وتسمى الماهيات التي قد تكون عامة كالاشتراك او مخصوصا وبعضها في مرتبة متاخرة عنها وتسمى العرضي عاما كان او خاصا التامي

كان باعثه تحقيق القدر المهم وتعيين لطالب السعادة

المقالة الخامسة

المفهوم

ان الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة والمركبة هي التي تنحل الى حقيقتها من اجتماع عدة امور والبسيطة ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف
بثبوتها وتحققها والا لتركب كل من اجزائها لا الى نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فان
الواحد فيها موجود فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملة على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لا بد من واحد من جنس
الوحدة التي بالقسمة فيها الا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لا بد لها من عضو واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء
غير اعضاء فلا بد فيها من واحد من نوع تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاولية ويجوز ايضا ان يكون كل واحد منها مركبا من شيئا اخر
وهكذا فاما ان ينتهي الى واحد ايضا هو بسيط حقيقي فيندفع او بطلانه واضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متسلسلة كانت
مترتبة ترتبا يجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود
سواء كان جزء الشيء اولا مثل الذات المتأكد ومهيات الاجناس العالية وطبايع الفصول البسيطة كما سيجيء تفصيلها الثالث ان البسايط
هي مجعولة أم لا المشهور عند الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا اخر واستدلوا عليه بان
السواد لو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا عند فرض عدم ذلك الغير وهو باطل لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض معه
غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول طريق النقض وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه
المجعول والاثر فان امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه وجودا مجعولا فيلزم ان لا يكون حقيقة السواد مجعولا
ولا وجوده مجعولا فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هف وان قيل ان المجعول ههنا اتصاف الماهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها
قيل ان هذا ايضا باطل لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي مجعول فرض له حقيقة وهي ايضا غير مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة
سواء كانت بسيطة او مركبة من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا وربما يجاب عن هذا بوجه دقيق
حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الاستدلال وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة
بل هو حالة ارتباطية بين المهية والوجود فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول صيرورة السواد موجودا او اتصافه به بان يجعل
نفس الصيرورة بحقيقتها المقصودة بل بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات في الاول هو نفسه
وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المرآة والمرئي في المرآة بما هي مرآة
آلة النظر والملاحظة وليست مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت بها صارت مرئية وانسلخت عن كونها مرآة وهكذا الفرق
بين التصور والتصديق فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصديق في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور زيد وثبوته ولا عن تصور
الكاتب وثبوته الذهني ولا ايضا عبارة عن تصور نسبة الكتابة الى زيد وثبوتها ولا ايضا عبارة عن التصورات الثلث جميعا وحصولها في الذهن
لان جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق في شيء بل عبارة عن ادراك ان زيدا كاتب فصيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظة بوجه ارتباطا
بالاجزاء بان يكون النسبة مقصودة بالعرض اي على وجه هي نسبة مقصودة الى مقصود ونسبة التصور الى التصور لا يمكن ان يكون مقصودة والا لخرجت
عن كونها نسبة وذلك كالمعاني الحرفية اذا اسندت تارة واسند اليها صارت معاني اسمية وبالجملة فحال المجعول في الخارج عند المشائين كحال التصديق في الذهن
بان يكون اثر الجاعل هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررناه هذا غاية ما يقرر به طريقتهم وانت تعلم ان هذا التصوير وان كان صحيحا
والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من الافعال الصناعية والادراكات الذهنية في جعل المركبات الخارجية صيرورة بعضها بعضا
بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا وان لم يكن عبارة عن تصور الاطراف ولا النسبة ولا المجموع الا انه لا بد
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا الصنع وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل الثوب
ولكن لا بد من وجودهما جميعا احدهما الاخر وهذا يجري في ان المهيات مجعولة دون الوجودات ودون الحالة التركيبية قالوا لو ان الجاعل
يجعل المهيات موجودة بل جعلها فمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس الماهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء على ان الوجود ليس
امرا حقيقيا زائدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل فحق ونحن نقول ان اراد الذاتي غير معلل لكن كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد نفسه
مفتقرا الى الغير وكونه سوادا او لو اعتبره مفتقرا الى الغير والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون كالشيخ المقتول واتباعه وكل من اتى بعدهم والمتأخرون

بل التصديق

الا الدليل عليه وهو تحقيق حصص من الاول كما سيعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس الماهية ولا اتصافها بالوجود اما الماهية
فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن ان نتعقل شيء من الماهيات المجعولة الا مرتبطة بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله بل يلزم
ان يكون المجعول من الامور الذاتية والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء الا بها وان يكون جميعها من مقولة المضاف وكون ماهية واحدة
تحت مقولتين بالذات والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف فلانه اعتباري بل المجعول بالذات جعلا بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات
والماهية مجعولة بالعرض كما هو موجود بالعرض ولا يلزم فيه شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا في نفسه اذا فرض عدم الجاعل
ولن يكون تعقله بعد تعقل الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايضا علة الاحتياج الامكان ولا يتصور بين الشيء ونفسه قلت الوجود في كل شيء
نفس هويته التشخصية الخارجية ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شأن من شؤون جاعله متفرع عليه لا يمكن حصوله الا متعلقا بما هو
مفيضه وليست حقيقته الا نفس التعلق بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم كلي يحصل منه في الذهن فهو امر كلي والوجود عين
عينيته لذاته وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى جاعله لا عن الماهية وكذا كل مقولة هي من اقسام الماهية المعروضة للكلية والوجود ليس بماهية لشيء
كما علمت فلا يكون الوجود المتعلق بغيره مضافا كما لا يكون الوجود القائم بذاته جوهرا الاصل الرابع في الفرق بين ما هو جزء للماهية المركبة وبين
ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور فلا بد ان يكون احدى تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد مر ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحصلها للامور التي تتركب منها كان بطلانها معلولا لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها
بطلان احدها فهاهنا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء حقيقة المركب متقدمة كلها على تلك الحقيقة في جانب الوجود
وفي جانب العدم يتقدم عدم جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقلية مطابقة للامور الخارجية يجب تصور تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تصور
تقدمها يجب تقدم تصورها ايضا لان تلك الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متأخر عن حصول الاحاد فيلزم ان يكون
العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تأخرها عنها في
وعلمها [illegible] اذا عرفت هذا فمعقول اجزاء الحقيقة لكونها متقدمة عليها ذهنا يلزمها الامران احدهما الاول هو كونها بينة الثبوت
للماهية لان البين للشيء هو الذي لا يمكن تصوره عن تصور ذلك الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو احق
من كونه لا ينفك في الموضوع الاخص موضوع لا محالة الاعم فالذي يقدم تصوره على تصور الشيء كيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما
الثاني فهو عدم احتياجها الى سبب جديد اذ المهية المركبة اذا تحققت كانت مفرداتها متحققة لانها سابقة عليها فكيف لا تستغني عن سبب جديد بل
اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها للمجموع عن السبب
الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني هو المعنى بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها عن
السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود الذهني فظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء المهية كونها متقدمة
عليها في الوجودين العقلي والعيني وهذه الخاصية تستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العقلي فهو البين
وان اعتبر في الوجود العيني فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية
هي مطلق الوجود ومطلق الحصول اعم من الحصول المتقدم الخامس في كيفية اجتماع اجزاء المهية المركبة اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا
عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة لعدم تعلق احدهما بالاخر بل
الشيء المجموع يكون من اجتماع اجزاء كل منها غني عن الاخر فيقول الشيء لا تركيب له بل المجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتماسها مثلا كالحجر
الواحد الذي هو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة النوعية التي هي مبدأ الاثار وهي محتاجة الى الجزء الاول ولا يمكن ايضا ان يكون
كل من الاجزاء محتاجا الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواحد يحتاج بعضها الى بعض على طريقة الدور ليحصل من اجتماعها حقيقة
واحدة [illegible] الصورة [illegible] محتاجة الى الاخر والاجزاء موضوعة
لما كان [illegible] الموضوع [illegible] الصورة [illegible]
المستحيل [illegible] كانت الصورة اقوى تحصلا واول
افتقار [illegible] الى الصورة لا تحتاج الى المادة [illegible] وكذا في كثير من المواضع

كالادراكات العقلية والوهمية والخيالية بل في بعض افعالها كالتحريكات واستخراج الاوضاع من القوة الى الفعل ومفارقتها عن الجسم المركب كالافلاك
وغيرها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق بين التركيب الذهني والخارجي
واعلم ان اجزاء الماهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه ما وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه يشارك البياض في اللونية ويخالفه بكونه قابضا للبصر
ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فالسواد مركب في نفسه من اللونية وقابضية البصر ولو كانت اللونية نفس القابضية لكان كل لون سوادا
ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية المحضة عن القابضية المحضة اما ان لا يكون محسوسة او محسوسة فعلى الاول يحصل
بعد اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة اولا فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا هف وان حدثت فتلك الهيئة المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية
والقابضية وهي خارجة عنهما مغايرة لهما اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا يلزم ان يكون اجزاء القوام الشيء
المحمولة عليه خارجة عنه هذا خلف واما اذا كان الجزءان او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا له فان كان لونا مخصوصا
مخالفا له في خصوصيته فيكون نوعا آخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية المطلقة اذ يلزم ان يكون طبيعة الجنس طبيعة النوع هف فان انضم اليه فصل
او حدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك خلف فثبت ان اللونية غير متميزة عن القابضية في الوجود الخارجي فيهما
موجودان بوجود واحد بل ذلك انما يكون في الذهن بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيبات اجزاء الماهية اما ان يكون متصادقة اولا
والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او متساوية والمتداخلة في المتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحساس
والمتداخلة الغير المحمولة كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له والمتباينة الغير المحمولة كالمادة و
الصورة للمركب منهما مادة وصورة وكالاعضاء للحيوان او الاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون متولفا من جنس وفصل عقليين لا خارجيين وذلك
مثل [illegible] النفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر مخالفة لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصورة وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد ان يتميز عنه
بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مؤلفا من جنس وفصل خارجيين وهو كالانسان مركب من بدنه وهو مادة منه
جنسه القريب الحيوان ونفسه هي صورته منه فصله القريب اعني الناطق واما ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال
السواد واما ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجيين فقد جزم به الجمهور وذلك كالاشكال مثلا المثلث فانه سطح يحيط به ثلثة اضلاع فالسطح جنس
والاضلاع الثلثة فصل بل كونه محاطا بثلثة اضلاع فصل لان المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا عقليا اذ ليس لكل منهما وجود متميز
عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون من اجزاء لا يكون البعض جنسا والآخر فصلا فالجمهور زعموا انه كذلك كتركيب الجسم من المادة والصورة والتحقيق
ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب فبذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل من المركب العقلي يمكن
اخذ كل منهما بوجه لا يكون جنسا [illegible] فصلا [illegible] مادة عقلية [illegible] صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط
كلاهما محمول بجعل واحد ووجود واحد [illegible] بل كلاهما في المركب محمول بجعل آخر مستقلا فان الشجر اذا قطع [illegible]
[illegible] والجسم [illegible] والقول بان الجسم الذي وجد بعد القطع او الموت غير الجسم
الذي كان [illegible] والجواب الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي
[illegible] مع كل فصل [illegible] المستبدل الفصل واما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل نقول كما ان الجنس بحسب المعنى امر غير
محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحد الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقائها مع تبدل الصور عليها انها لضعف وجودها يكفيها لحفظ صورة ما اية صورة كانت لانها في حد ذاتها امر واحد
بالفصل باق بالعدد كما ان الامور الصورية فالحاصل ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة وتمام الشيء فيصير به ما
هو هو فالشيء شيء بصورته لا بمادته [illegible] وجود الصورة [illegible] لكان ذلك الشيء حاصلا بتمامه ما عرفت في حقيقته على [illegible]
وهذا [illegible] في المركبات [illegible] هذا المقام [illegible] سيقع ذكرها
[illegible] العامة وكيف وجودها [illegible] الموجود [illegible]
[illegible] الوجود [illegible]
المدروسة [illegible] العام وكيفية وجودها [illegible] الكلية

والعدم

والعموم هل هي موجودة في الاعيان او لا وما نحو وجودها وكيف يوجد في الوجود كلا بد ان يكون امرا متعينا شخصيا وكيف يوجد امر واحد
مع المتقابلات في الاضداد في امكنة واحيان مختلفة وجدنا سبيه هذا البحث الذي في الفصل السابق ان الكلي والجزئي يناسب القوة والفعل
فان الكلي موجود بالقوة فانه ما لم يصر جزئيا بانضمام التشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه الفصل
لم يصر نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير
شخصا موجودا بالفعل كزيد واما كون هذه الماهيات الكليات من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فذلك لان الموجود بما هو موجود صالح
لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان كلي او فرسا كذلك او ملكا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا خاصا طبيعيا
او تعليميا ولا الاعم من الوجود المطلق صالح التي منها الابعد ان يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود هذا وكيفا
كونها معروضة للوجودات الخاصة التشخصية ولا ايضا باقي عدم كون الوجود بما هو انسانا معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد
ان يصير طبيعيا او متعلقا بالمادة والتغير او تعليميا او متعلقا في المقدار والكمية **قوله** فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة قد ذكر
للكلي معان ثلثة احدها المعنى الذي له افراد بالفعل يحمل على كل واحد منها كالانسان والكرة والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون
له افراد كثيرة يحمل عليها وان لم يكن شيء منها موجودا كالبيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد له كثير من الافراد وان لم يوجد
شيء منها من غير مانع عقلي والثالث المعنى الذي لا مانع في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو فرض متعددا مانع عقلي من
خارج عن نفس ماهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل والاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام
معنى مشترك جامع لما سواه وعليها ليكون الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ والملاقاة
اهل اللسان ليس من دأب الحكيم فان مناط كون الشيء كليا وملاك الامر فيه هو كون مفهومه وماهيته كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا وشخصيا هو
كونه موجودا واسيا او ذا وجود واسية من حيث هو كذلك فكل معنى في ماهيته غير الوجود نفس تصوره لا يأبى العموم والاشتراك بين كثيرين وله
ذات ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او متناهية او بعضها ممتنعة او ممكنة والممكن منها واحدا وكثيرا والواحد الممكن موجود ام لا والكثير الممكن اما
متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي ومما اريد من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا الكلام
في ان هذا الكلي مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني من جهة ان نفس تصوره غير مانع من القول على كثيرين يتحقق
في سائر المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للبواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق
وما اشبهه من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله للاقسام السابقة اذ العلوم الحكمية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال
الكلي واقسامها الخمسة الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول
البعيدة والقريبة والمتوسطة والانواع الحقيقية والاضافية وغيرها وهذه المباحث لا يجري في الكلي الذي لا يوجد من جهة لا وجود له
ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب ان يحمل على الوجه الاعم لكن المنطقي انما يبحث عن هذه الاشياء بمعانيها المنطقية
التي من ثواني المعقولات وصاحب هذا العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني التي هي الدرجة الثانية في المعقولية
فكان الفرق حاصلا بين مفهوم الكلي المنطقي وبين مفهوم الكلي الطبيعي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو
الجنسية وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما بحث عنه المنطقي وفي هذا العلم حتى الجزئي
الحقيقي على ما قال **قوله** واما الجزئي الحقيقي فهو الذي اه المراد من الجزئي الحقيقي هو الجزئي الحقيقي فهو لا يكون الا فردا واحدا
الجزئي الاضافي وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد اما بالفعل او بالقوة فالجزئي الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع
قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذلك ام لا ... كالشمس اذا تصور الذي امكن تصوره سواء
كان ... المشار اليه ... العقل ... المشار اليه
في ... الا ... ان يكون ... الاشتراك بين
تصوره ... الهوية التشخصية ... الاشتراك ... الشيء ... واحدا او ... اكثر من
فانه الهوية التشخصية لا ... كل ... من الوجود ... والله ... حيث هو كذلك

في بعض النسخ كانت العبارة هكذا وهذا الثاني كونها معروضا للوجودات الخاصة الشخصية ومقدارا مخصوصا لا بعد ان يصير طبيعيا الى اخره

تني

شيء ومن حيث انه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اي معنى اي امر
كان يكون ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد او فرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس مفهوم المذكور وسواء فسر بالمشترك بين الكثيرين
بالفعل او بالامكان او بما نفس تصوره ما نعا من الاشتراك وغير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الفرس او غيرهما يكون ذلك
المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر بالبال شيء من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور كثير من
المهيات ولا يخطر بالبال انها كلية ويتصور الحيوان ولا يعلم انه جنس ويتصور الانسان ولا يعلم انه نوع والناطق ولا يعلم انه فصل ويتصور
هذا المشار اليه ولا يعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما هو كلي شيء والذي يحمل عليه الكلي شيء اخر كما ان الجنس معنى وحده الكلي المقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثلا معنى اخر وحده انه الجوهر ذو الابعاد الثلاثة الحساس وليس احدهما داخلا في حد الاخر و
معناه لكن احدهما يعرض للاخر فالعارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن اذ الموجود
في الخارج من الحيوان لا يكون الا اشخاصا فالشيء في الخارج لا يكون كليا ولا جنسا ولا غيرهما من المعاني المنطقية حتى مفهوم الجزئي الحقيقي فالمهية
مثل الانسان بما هو انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الا نفسها لكن يعرض لها كثير من المعاني التي هي غيرها بحسب المعنى
والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهيته ليس باسود ولا ابيض فكذلك ليس في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا هو واحد ولا كثير
ولا موجود ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من ان يكون بالقوة او بالفعل اذ جميع هذه
الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية الفرسية **قوله** بل الواحد صفة يقترن الى الفرسية فيكون الفرسية مع تلك الصفة واحدة
اعلم ان اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لان عروضها اما متوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف
والمتوقف على الوجود اما متوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال الوجود هنا الخارجي ^{العارض} كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض
الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس فهي بيانات صرفة ويقال لها القضايا الطبيعية
والمراد من الطبيعة المستعمل فيها كقولهم الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي ليس مبدأ الحركة والسكون ولا مبدأ الصفة الذاتية كما في هذه الحركة طبيعية
وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طبايع الفلك كذا بل المراد مهية الاشياء ودواتها الكلية كما ان القضايا المعقودة بالعوارض الخارجية
كقولنا الانسان كاتب والحيوان متحرك ليست خارجيات صرفة واما مثال عارض المهية فهو كالوجود والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل بحوى
لوازم المهيات كالزوجية للاربعة وتساوي الزوايا القائمتين للمثلث والتسبيح او ورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال القسمين الاخيرين وهو
عارض المهية كالواحد والكثرة والوجود والعدم وعارض الوجود الذهني كالكلية لا يرى صدقا اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذ
ثبت المغايرة بينها وبين ما هو عارض بعضها بما هي هي وعارض بعضها بما هي معقولة فلا يحتاج اثبات المغايرة بينها وبين عوارض وجودها
الخارجي على وجه اوضح فان قلت اليس عمم الوجود بين العيني والذهني والوجود العيني من الصفات الخارجية قلنا الوجود وان كان عينيا خارجيا
ليس من العوارض والصفات الخارجية اذ العارض الخارجي ما يكون المعروض متقدما عليه في العارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة بالوجود
الخارجي وقد ذكرنا فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال الشيخ
ان الفرسية في حد نفسها لا موجود ولا واحد ولا كثير وفي كلامه نوع تناقض قلنا سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير
تدافع **قوله** فان سئلنا عن الفرسية او عن المهية ليست من جهة نفسها او باعتبار حدها شيئا اخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شيء من طرفي المتناقضين مع انها متصفة باحد الطرفين في الواقع وسلب الاتصاف
بشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا مع انه كاتب وعالم
فلو سئلنا عن الانسانية بطرفي النقيض بان قيل هل الانسانية بما هي انسانية موجودة ام لا او واحدة ام لا لم يكن الجواب الا السلب
اي متى كان المسئول عنه من المتقابلات غير المهية مقابلها فان الجواب بالايجاب لا السلب ولكن في السلب يشترط تقديم حرف السلب على الحيثية
بان يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب ولا لا كاتب لان ما في الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان من الصفات ما يتحد
ويتحد بها المهية من حيث تلك المهية لكن حيثيتها حيثية المهية متغاير معنيا وان كانت اياها وان اتحدا في الوجود والحاصل ان المهية بالنسبة
الى عوارضها حالتان احديهما الاتصاف بها ولا بنقائضها ايضا وهذه الا من حيث هي هي وتلك الحالة بالقياس الى العوارض التي هي

يعرضها بشرط الوجود كالكتابة والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك فهى بالقياس الى العوارض التى يعرضها مع
الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود يرتفع عن الطرفين فى مرتبة
من نفس الامر وهى مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد الطرفين لكن ليست حيثية نفسها
حيثية ذلك العارض فالذى شرطه الشيخ من ان لا يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التى لا يخلو المهية من حيث
هى احد طرفيهما واما حالها بالقياس الى العوارض الخارجية فالخلو عنها وعن مقابلها فى تلك المرتبة جائز اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة
فى مرتبة فانه كان له مقابل الحركة لان خلو الشئ فى الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن خلوه عنهما فى مرتبة من الواقع غير مستحيل
لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض حصول الشئ فى مرتبة هو سلب حصوله فى تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيدا للمنفى لا للنفى
اعنى رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطريق النقيض فى شئ من هذه العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل
بالطرفين فى شئ من عوارض المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على الحيثية ان تلك
العارض ليس من مقتضيات المهية حتى صح الجواب فى لوازم المهية كما فهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب ظ معناه اقتضاؤها
للسلب لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولى المقتضى لوجود الموضوع لان مناط الفرق
بين العدولى والتحصيل فى تقديم الرابط على السلب او تاخيرها عنه **قوله** وبهذا يفترق حكم الموجبتين والسالبتين يعنى بوقوع الجواب
باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجبة والآخر سالبة وبين
ما اذا كان عن طرفين هما موجبتان فى قوة الموجبة والسالبة فانك اذا سالت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس بموجود
وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا موجود ولا شك ان الاولين موجبة وسالبة وان الاخيرين موجبتان لكنهما فى قوة
الاولين فى ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الآخر فى الواقع وبالعكس كما فى الاولين وفى المساواة بينهما وبين الموجبة والسالبة
فى اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين دين ودين بانك تجيب عن السؤال الاول بطريق
السلب بشرط تقديمه على الحيثية ولا يلزمك الجواب عن السؤال الثانى باحد الطرفين لجواز خلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثانى يقتضى ان الموجب منهما الذى هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب الآخر متحققا صادقا فان كان هذا الموجب صادقا
ولكن معنى صدقه همنا مع هذه الحيثية يقتضى ان معنى الانسانية بعينه معنى اللاموجود وهو باطل فلو اجيب كان جوابا فاسدا
وكذا الجواب بالموجب الآخر وهو افسد اكذب فى ذلك الامر ليس اذا كان الانسان موجودا فى الواقع او واحدا او شيئا كان معنا بعينه
معنى الوجود والوحدة ومهية بعينها مهية شئ مما انصعه فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال
المردد بين الموجبين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته فى استحقاق الجواب وعدمه لكن بالشرط المذكور وفائدة تقديم السلب فى الجواب
ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه من الحيثية ولا يكون السلب فى تلك المرتبة لئلا يكون عينها وجزؤها فان نقيض وجود الصفة فى تلك
المرتبة كانت سلب الصفة اى صفة تلك المقيدة بانها فى تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب فى تلك المرتبة لا يلزم من ذلك ان يكون تلك
فى تلك المرتبة فان تلك المرتبة كما انها خالية عن الصفات الزائدة خالية عن سلبها ايضا **قوله** واما السؤال بوجه تلك الامور واحد
يعنى اذا قال قايل ان مهية الانسانية مثلا من حيث انها هى هل يكون موصوفة بلحوق هذه الصفات التى هى بعد الذات ام لا فسئل
الى المعانى لضرورة اتصافها بلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية والملحوقية وهو باطل قلنا
نعم هى موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية ومعناه كيف والموصوفية بالاضافية مرتبتها متاخرة عن ذات
المهية وذات الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هى انسانية متوجها النظر الى ما هو متاخر عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها
بشئ من الصفات انها فى حد نفسها الا بان عن ورود شئ من تلك الصفة ابتداء باعتبار حالها وبعد لحوقه
اياها يصير موصوفة بالفعل وكونها موصوفة به الكيفيات اللاحقة بها [illegible]
واقعا من موجب وسالب او من موجبين فى قوة المتضمن فيكون مستحقا الجواب [illegible] لكن بسلب العروض
مستدل بالاتحاد مستلزم لان يكون الانسانية التى فى [illegible] الانسانية التى فى [illegible] الانسانية بما هى انسانية

معنى واحد وحيثية واحدة لا يختلف وان تعددت الوجودات والخصوصيات ولا يلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو
والتي في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لا يابى الكثرة بالعدد وفي اكثر النسخ وقع بدله فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول
ووجه صحته ان السؤال دائر بين الايجاب والسلب لان سلب الغير المستلزم للوحدة كما مر محل بين ما يكون بحسب العدد وما يكون
بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لا يستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل فلذا قال
ان هذا غير هذا لم لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر ولهذا قال وليس يلزم من تسليم هذا اي من تسليم ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع في الايجاب سلب الغيرية مطلقا لا سلب الغيرية
مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية والفرق يتحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان الانسانية التي
فيهما بما هي انسانية انسانية لا غير والغيرية التي بينهما امر خارج عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي
انسانية شيئا غير الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية وذلك كله باطل **قوله** على انه اذا قيل
يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى الماهية وتجريدها عما هو خارج عنها مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية
التي في زيد من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء اخر وكونها
في زيد انها انسانية وشيء اخر هو في زيد وكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لا يخلو اما ان يكون مرجع ضميرانها او هي او يكون في قول القايل
الانسانية التي في زيد من حيث انها انسانية وكذا من حيث يكون انسانية كذا اما ان يكون يرجع الى الانسانية التي في زيد فيلزم التناقض
والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست غير التي في عمرو وان يرجع الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فايدة
فيه اللهم الا ان يعني ان الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد فصارت زيدية في الوجود وقد جردناها من هذه الخصوصية وعن
كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فلهم
ايضا ضرب من التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة الماهية من حيث هي خارج عنها الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد
جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل
في حدها **قوله** فان سئلنا سائل اه قد سبق شبه هذا الكلام مما في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل هذا السؤال
فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل ما هو غير الماهية واجزائها ان تاخر السلب عن الماهية الحيثية بنفسها
يفيد كون السلب لتلك الاشياء بعينه نفس الماهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها من تلك الحيثية ولا فساد فيه
فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك الماهية لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف
للمسلوب لا للسلب وفي قوله قد عرفت الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين سلب الثبوت وثبوت السلب او الى الفرق بين العقود
والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او الى الفرق بين سلب المقيد والسلب المقيد **قوله** وههنا
شيء اخر اه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات المشتملة على حرف بيتية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب او ليس
بكاتب او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على
نفس الماهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير طبيعية ولا بقيد العموم والخصوص حتى يصير كلية او جزئية او شخصية ولما كانت الماهية من حيث هي
لا تابى عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون هي موضوعها
كالمهملة المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك الماهية
كالانسانية كانها واحدة مشارا اليها او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فح كان الجواب منحصرا في احد المتقابلين لكن لا يكون الحكم
عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزء من الموضوع والاعادت مهملة فان اعتبارها ثانيا اعتبار التقييد بالوحدة او
التجرد او كونها مشارا اليها اشارة يجعلها متعينة عقلا او خارجا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا قيل تلك انسانية من حيث هي انسانية
وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يحتمل سلب الطرفين معا وايجابهما معا ولا يجب

بحسبها ان يكون واحدا او كثيرا والتي في زيد هي التي في عمرو وفي غيرهما على انه لا بد ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الاختصاص تلك
الجهة فالطرفان يمكن سلبها وايجابها من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكون متقابلين غير مجتمعين ولا مرتفعين فالانسانية ليست بما
هي انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد غير زيد ان
يجوز اجتماعها الذاتها مع هذه الامور وكلها لكن بشرط لحوق الوجود التعين لا يكون الا احد الطرفين من المتقابلات فانسانية زيد
غير انسانية عمرو بالاعراض التي بها يصير هذا وذاك وغيرهما ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو
انسان في الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد ولا يخلو الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد
ولهذه الاعراض والمشخصات تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم والتاثير في نفس الماهية بالتخصيص والتحصيل الوجودي
لا القوامي فانها ما لم تتشخص لم توجد فيكون المشخصات من الامور الخارجة عن الماهية المنسوبة اليها واعلم ان الزائد على الماهية على قسمين
قسم يكون كجزء الحقيقة ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زائدا على الحقيقة التخصيصية والقسمان كلاهما
خارجان عن نفس الماهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول في كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على صفة **قوله** ونحو من انحاء
لما كان الفرق بين الماهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرطية
وبشرط اللائية وكالعموم والتخصيص بالعموم والاطلاق والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام اغلاط كثيرة
واشتباهات قوية اراد زيادة توضيح وتقرير في البيان وتذكير لما سبق بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكر هيهنا ان الاول
على سبيل الاخذ من الاعم الى الاخص في التقسيم كما في قوله الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء تلحقه الكلية شيء وكقوله
ان الفرسية بما هي فرسية شيء ليس هو واحد ولا كثير ولا غيرهما وانها بما هي واحدة او كثيرة شيء مع زائدة والذي ذكره هيهنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان هيهنا شيئا محسوسا تصدق عليه انه الحيوان او الا
ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا ولا انسانا فقط بل انسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وانه صدق على الحيوان
الانسان مطلقا اعم من ان يكون مجردا انسان فقط او مركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية ولكونه
ليس محض الطبيعة الانسانية بل شيء منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس الماهية وقد يراد بها مبدأ الحركة والسكون
للجسم الذي فيه وكلا الوجهين هيهنا جائز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب من الانسان وشيء اخر بل اشياء اخر فاذا
كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى ففيه انسان معقول الماهية من حيث هي هي بلا شرط اخر من عموم او خصوص او وحدة
او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم او بالقوة او بالفعل حتى عن اعتبار عدم الاعتبار وعن اشتراط الاطلاق عن القيود
فان كثيرا من هذه الصفات متحقق للماهية من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولهذا قيد اعتبار القوة بقوله من حيث
هو بالقوة فان الماهية وان كانت في ذاتها قوة ان تكون موجودا او عاما او غيره الا لكن معناها ليس معنى القوة بل هو من لوازمها
ومقارناتها وغير ملتفت اليها عند الالتفات الى نفس ماهية الانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه شيء زائد على
الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصيته امر زائد عليها وكذا كونه موجودا في الخارج شيء زائد وكونه معقولا موجودا في العقل
هي جميع هذه الامور انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارجي او في النفس انسان وشيء كان الانسان كالجزء لها على التحليل
وان كان مع غيره فيها فان ذات الشيء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كانت ذاته مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشيء ذاته
كونه مع غيره اضافة عارضة له زائدة كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزائدة امر نسبي غير مستقل
وجودا وادراكا فلا يصير محكوما عليها بشيء ما لم يصر ملتفتا اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست زائدة فاذا نظر اليها بانها ايضا
امر غير الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير
كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا محالة على الانسان الشخصي الذي
هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض شخصية بها يصير مشارا اليه ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان مع نحو
من الوجود يحتمل الاشتراك وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني وعلى الانسان العقلي تقدم البسيط على المركب

وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي فاذن الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان
لا كلي ولا جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا يخرج من اطراف هذه التقابلات وعندهما الوجود الاجتماع فيه بين المتقابلين
منها فالانسان بالشرط المذكور اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك الاعتبار
انسانا ما كما ليس هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على
انسان ما فقيد زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسان لا غير وكونه مع غيره لا يمنع كونه نفسه فكون انسان ما موجودا لا يمنع
كون الانسان بما هو انسان موجودا لا بشرط اذا كان هذا الشخص هو انسان ما موجودا فالانسان الذي جزؤه يكون موجودا كالبياض
المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه اذ المقارنة لا ينافي المغايرة بل تؤكدها فالمقارن لشيء
سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها
او لم يكن كذلك بل عرض له ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه وكونه ذا الزوايا
امر عارض لازم له **قوله** اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل شيء كما مرت الاشارة اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية
المعاني والمفهومات هو كونها صادقة عليها محمولة لها وان شئت كل شيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان هو موجود عند المحقق
عبارة عن كون نحو من الوجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في الاحكام كلها هو الموجود والوجود لا المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان
لا يحمل عليه انه انسان ولا موجود كما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب ان يكون مفهوم الوجود او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون
شيء حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابق الحكم بها
هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليست الماهية من حيث هي الا هي معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بشيء مما
او بما يقابلها لا يحكم عليها بشيء منهما ثم كلما هنا وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري وجود له او وجود صفة له فكيف يكون مع عزل
النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان مثل هذه المفهومات الكلية والطبائع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات الوجودية
ولهذا قالت العرفاء الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود اي ليست في ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ اتحاد
ان لم يكن من حيث ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل بمعنى موجوديتها اتحادها بالموجودات فاعلم هذا فانه
من مزال اقدام الفحول فضلا عن الاوهام والعقول **قوله** ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان الخ هذا كلام هذا القايل
لا يشبه ان يكون كلام رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي اوردها عليه الشيخ يناقض بعضه بعضا فانه اعترف
بان الحيوان بما هو حيوان موجود لكنه غير موجود لهذا الشخص بل مباين للاشخاص وهذا تناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
وكان الحيوان صادقا عليه وعلى غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة ان ما به الاشتراك
غير ما به الافتراق فحقيقة الحيوان بما هو حيوان موجود في كل شخص فكيف تكون مفارقا عنها والقائلون بان للمهيات وجودا مفارقا
عن هذه الاشخاص لم يقولوا بان هذه المهيات غير موجودة في الاشخاص بل قالوا كما ان لها وجودا في الاشخاص لها ايضا وجود اخر عن الاشخاص
مفارق على ما يحكى عنهم الشيخ في الفصل السابق لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانيتين انسانية محسوسة فاسدة وانسانية
معقولة مفارقة ابدية وجعلوا لكل منهما وجودا على حده ما حكاه عنهم ولذا الحكم الشيخ من كل كلامه باشتماله على ابراده ووقعه كان
مرتبة عن ان يتيسر مساده على عاقل وقوله فيحط الحكماء المنقول به ما اصطلحوا به فتحط في فهمه وتمرغ فيه وفيه استعارة
لطيفة حيث شبهه الرجل المتصور نفسه بمواد الصور الادراكية الفاسدة التي لو حصلت كانت بها حيوة النفس بالمعقول بالخنازير
حسده بعضه الفاسدة التي تجري **قوله** فمن لم ان هذا التشكك كلام هذا القايل يشتمل على وجوه من الغلط
الوجه الاول زعم ان الموجود من الحيوان اذا كان حيوانا ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشأه الغلط من جعل اختلاف
الاعتبارات والحيثيات تعدد المقاصد ان الوجود بان كون الشيء هذا الحيوان وكونه حيوانا مطلقا هو متغايرة بالاعتبار
لكنهما واحدة في الوجود لان ما به يكون واحد هذا الشخص وبه يكون حيوانا ما وكونه حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان
من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما او خاصا بمعنى عدم الحاوي او الانفصال الحقيقي بل الحيوان لاعتبار لا يكون بحسبه عاما

التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها منطبعة في الذهن ومنها انها لا اشارة اليها
اشارة حسية ومنها انها لا تقبل الانقسام المقداري وليست بموجودة ايضا في كثيرين ولا شركة للكثيرين فيها باعتبار وجودها فيهم بل ليس
معنى الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كلية باعتبار المطابقة فالجزئيات تطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات ايضا كلية
وان لم تكن الجزئيات متخصصة بشيء عن مطابقة الكثيرين فالماهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن والتجرد عن المقدار
والوضع فان الانسان كما لا يقتضي المقدار الخاص والوضع الخاص لا يقتضي التجرد عنهما والا لم يوجد انسانية مقترنة بهذه العوارض الغريبة
وصاحب المطارحات ذكر هذا التشنيع وذكر التفصي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا والصورة الذهنية وان كانت
من حيث تعينها بما زاد عن صورة اخرى لنوعها وهي جزئية من الجزئيات الا انها اذ ليست خاصية في الوجود فليكون مهيتها بنفسها
اصلية بل مثال وكل مثال ادراكي لما وضع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر خارجي ويصح مطابقته للكثرة تسمى كلية وذاتها
انما حصلت لمطابقة الكثرة والمثالية واما الخارجي فليست ذاته مثال الشيء انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب صحيح وما هو بعيد
فاسد اما كون الامر الخارجي ليس وجوده وجودا ادراكيا مثاليا فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو
جزئي ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا لا نم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون امثلة للخارجيات بل لها وجود في نفسها عرض
لها كونها امثلة الا لغيرها اذ ليست هي من مقولة المضاف على ان كون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان المماثلة من الجانبين
وليس منشأ كلية الامر الذهني كونه واحدا والخارجيات من الاشخاص متعددة اذ قد علمت ان المثال ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون
الخارجي من الماهية واحدا والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في هذا
المقام ان الخارجيات من نوع واحد التي وجوداتها المادية يقتضي الانفصال والتفرقة بالفعل او بالقوة وكونها مغمورة في حجب الاعدام
والتغاير اصلا كليا عقليا له وجود شديد عقلي يفيض منه الوجود او بواسطته على هذه الخارجيات على قدر استعدادها
هو الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقايق ونسبته اليها نسبة مقوم الماهية والذاتي الى الماهية لان وجوده مقوم وجوداتها فبهذا
الوجه يصح اشتراكها فيه لتساوي نسبتها اليه دون نسبة واحد منها الى الباقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصورة العقلية
التي في الاذهان واما قولهم ان الصورة العقلية من حيث وجودها وتعينها ليست مشتركة بين كثيرين ولا كلية فليس الامر كما زعموا
اذ التعين العقلي لا ينافي الكلية والاشتراك بل يؤكدهما كما علمت **قوله** فقد تحققت ان الكلي في الموجودات ما هوه
اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين الماهية لا بشرط التي في ذاتها ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها لا يصح عليها
في حد نفسها ما يحمل عليها نفسها حملا اوليا الا ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين الكلي اي المعروض لاحد المعاني
المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقية ومعروضاتها كليات طبيعية وهذا المعنى المنطقي لا يعرض الماهية الا بعد وجودها الا ان الوجود
اول ما يعرض الماهية فالكلي الطبيعي فالمعروض الوجود يقبل الشركة بين كثيرين وهو لا يكون الا وجودا عقليا سواء قام بذاته او بغيره
اذ الوجود الحسي ليس من شأنه الاشتراك الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيره اذ رأى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود له مجردا
في الاعيان والحق في الاعيان عقلية بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في الذهن لا في الخارج لكن ... في الخارج مخلوطا بالغشيا
متعلقة تتعدد بالاعداد ... ان الماهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج ... المشخصات الخارجية
ومن حيث هي عرض لها التشخص ... من حيث عرض لها تشخص عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو وهكذا
انسانية بكر ... والاعتبار ... متكثرة ... اليه الاشارة بقوله
فما يتشكل من امره هل الوجود على امر عارض له قوله ... هل للكلي وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين
من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء انسانا مثلا هويات واحدة بعينها موجودة مع هذا بها المعينة للكثير كزيد وعمرو وخالد
وهذا الوهم فاسد يحكم بفساده من له ادنى معرفة **قوله** اما طبيعة الانسان من حيث هو انسان ... ان الطبيعة
الكلية كالانسان المطلق لا يمكن ان يكون مع وصف الكلية موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس وذكر ان طبيعة الانسان
بما هو انسان شيء وكونها موجودة شيء غيرها انسان بالاعتبار وانها كلية شيء يلحقها مع الوجود لكن لا في الخارج بل في النفس

واما التي

واما الذي يطلق عليه لفظ الكلي ويكون موجودا في الخارج فذلك كلي بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او كونه مفروض الصدق على كثيرين
بالفعل او بالقوة فقد يسبق في بعض فنون الميزان وغيره الكلي بمعان اخر كما يقال للشخص يشترك في النسبة اليه اشخاص كثيرة كلي [illegible]
كالعلوية المنسوبة الى علي عليه السلام المشتركين في الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة تشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او الكون
فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول اولى بهذا الاسم لان عليا عليه السلام سبب لكونهم كالكلي المقوم للجزئيات وسيلة لها بخلاف
القسم الثاني لان مصر ليس سببا لكونهم بل سبب لكونهم مصريا او كما يقال العنصر الكلي والفلك الكلي والنفس الكلية والطبيعة الكلية **قوله**
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى مادة في ان يبقى اه يعني ان الكلي بهذا المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة
مشتركة فيه فليس من شرط الكلية ان يكون قد عرض له الاضافة الى كثيرين بالفعل او بالقوة الا بحسب العرض والتصور فان
من الطبايع النوعية ما لا يحتاج الى المادة لا في بقائه كالصور النوعية للاجسام ولا في حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية
فانها وان لم تحتج الى مادة بدنية في البقا كما دل عليه البرهان لكن احتيج اليها في الحدوث على الوجه الذي مر بيانه فمثل تلك الطبيعة
يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد قايما بذاته لا في مادة منحصرا نوعه في شخصه لانها لو تكثرت لتكثرت اما بالفصول واما بالمواد
واما بالاعراض والكل محال واستحالة التالي باقسامه يوجب استحالة المقدم اما الفصول فلان الكلام في الطبيعة المحصلة النوعية
واما المواد فلكونه مجردا عنها حدوثا او بقاء واما الاعراض فهي اما لوازم المهية او غير اللوازم فلوازم المهية كالمهية واحدة مشترك في
الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة فمن شانها امكان الزوال وامكان الحصول امكانا خارجيا لا ذاتيا فقط او
هذا الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت في مباحث الهيولى ان حصول مثل هذه القوة لا يمكن الا فيما تركب ذاته عن المادة
والصورة الخارجيين وقد فرض مجردا عن المادة ولواحقها فيكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد اما ما كان غير هذه الطبيعة المجردة
وهو لا محالة محتاج الى المادة اما في اصل الحقيقة كالاعراض المادية مثل السواد والبياض واما في القوام الشخصي دون الطبيعة الا
فيما اقدم من المادة كالجواهر الصورية واما في الحيثيات اللازمة للهويات الشخصية كالنفوس الانسانية في مبادي الكون فهذه الاقسام
الثلثة تتكثر بالمواد واما قوله وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة غير مادية قد عرضت لها في خلال ما علمته فيه كلام طويل ليس ههنا
موضع بيانه وسنعود اليه فيما سياتي واما الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة مبهمة الوجود ناقصة تحتاج الى تتممها مقومات
فصلية ومحصلات نوعية فلا توجد الا في الانواع مختلفة ولا توجد الا بوجود تلك الانواع فجاز فيها ان يكون مادية وغير مادية
فهذا اي كون بعض الطبايع النوعية منحصر الوجود في شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمقارن للمادة الذي
يتميز افراده باعراض مفارقة وكون الطبيعة الجنسية متكثرة الانواع حال وجود الكليات كان المذكور في الفصل السابق حال
واعلم ان الثلثة الباقية من الكليات الخمس غير خارجة عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افراده الحقيقية نوع او جنس
قوله وليس يمكن ان يكون له اي لو كان موجودا لو صح وجه اللزوم ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقررة غير مضافة
كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل اعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة له وكلاهما وجوديان بينهما
غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافة التي بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى
الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة في موضوع لاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها موصوف
بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمي وكذا يلزم تقابل التضايف لكون بعضها اي الافراد ابا وبعضها ابنا فيلزم كون انسان واحد ابا لنفسه
والسلب والتوالي الثلثة باسرها باطلة فكذا المقدم وهو كون الانسانية واحدة بالعدد وقوله الا ما كان من العوارض منسبة متقبلة
بالقياس الى [illegible] مثلا [illegible] معقولا لما قل [illegible] لا يستلزم الاشتراك [illegible] موجودة في مادة واحدة في مثل هذه
الامور الاضافية بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها في الاعراض المستقرة كالسواد والبياض والعلم وغيرها الا في الاضافيات [illegible]
[illegible] على [illegible] الاعدام [illegible] الانواع [illegible] الاشخاص [illegible] واحد
[illegible] موجودا في كثيرين [illegible] واجتماع الامور [illegible] المتقابلة [illegible] في الاول
يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفة [illegible] يلزم ان يكون ذات واحدة [illegible] الذات [illegible]

واحد بالعدد بل طبقا وغيرها طرق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد في الوجود والجعل والفطرة السليمة حاكمة باستحالة
اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض عمرو في موضوع واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانية مع
وحدتها حد واحد مشترك لا انه واحد بالعدد مشترك ما دام نظرت الى الانسانية بلا شرط ليس في هذا النظر اضافتها الى الاشياء
بالعموم والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية **قوله** فقد بان انه ليس يمكن ان
الطبيعة يوجد في الاعيان الخ الذي ظهر عند التحقيق والاستبصار ان الماهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة
في المواد الخارجية لتخصص بهذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا او ذاك بل لا بد من ان يكون للكلي بما
هو كلي وجود عقلي واما ان هذا الوجود يجب ان يكون قائما بذهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلي الغير المتاصل فيما
لم يساعده برهان ولا بديهة ولا حدس في وجدان فالمعقول من الانسان كلي سواء وجد في النفس قائما بها او وجد في عالم
العقل غير قايم بشيء والذي يقوم بالنفس من الانسان كلي وليست كليته بنفس ماهيته من حيث هي ولا بخصوصية وجوده الذي في النفس
اذ لا دخل لهذه الخصوصية في كون الشيء كليا بل لان وجوده وجود عقلي متساوي النسبة الى الاشخاص التي هي من نوعه فان
الطبايع الموجودة في الاعيان بعين وجود الاشخاص اذا وقعت في التصور وحصلت صورتها في الذهن عرضت لها الكلية واما كيفية
ونوعها من الخارج الى النفس فظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ في المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات في علم النفس حيث
بين هناك انتزاع الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن نفس المادة ومن عوارضها من المقدار والكيف
والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي والعرضي وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال و
عند الشيخ ان خصوصية الوجود العقلي مانع من العموم والاشتراك كالخارجي واما كون الصورة التي في النفس او في صقع جوهر احد
اشخاص الطبيعة العلمية الصورية المشترك بينها وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافي الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية
والاخصية بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون الكلي المشترك بين هذه الكليات والعقليات التي من نوع واحد وجود مباين
من طور اخر كما هذه بالنسبة الى افرادها الخارجية وان جاز ذلك وكما ان الشيء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما
سيجيء من حال الجنس الذي للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة في الاعتبار الذهني واكثر
الجنس للبسيط الخارجي فكذلك الشيء يكون اعم واخص وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئي الحقيقي اذ لا يصير الشيء الواحد بحسب
وجوده الذي له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان الكلي وجود وللجزئي وجود اخر كما زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه في قوله
من حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة في نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التي بها يصير احد الشخصيات المتماثلة المتباينة الوجود فالحال كما ذكره لكن هيهنا حيثية
اخرى واعتبار اخر زايد على نفس الماهية من حيث هي هي وهو اعتبار وجودها العقلي سواء كان في موضوع ام لا حتى لو فرضت صورة
انسانية عقلية لا في نفس شخصية فهل هي بوجودها العقلي كلية ام جزئية شخصية ورأي الشيخ ان تلك الصورة من حيث ماهيتها
كلية ومن حيث وجودها شخصية غير سارية او من حيث اضافتها الى الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث حلولها في نفسها شخصية و
ليس عندنا كذلك بل هي من حيث ماهيتها ليست كلية ولا جزئية ومن حيث وجودها العقلي كلية باحد المعاني الثلثة التي
ذكرها ومن حيث اضافتها بالفعل الى الشخصيات كلية بمعنى اخر من تلك الثلثة ومنشأ هذه الاضافة بل منشأ عروض الكلية مطلقا
هو ذلك الوجود المتصور الصوري ولهذا قيل في تعريف الكلي على الوجه الاتم ما نفس تصوره غير مانع من الشركة والمتصور هو
من الوجود زايد على ماهية المتصور كما لا يخفى وقولهم [illegible] الشركة الكثيرة لا يمكن [illegible] المشترك [illegible]
ان يكون [illegible] واحدة بالقياس الى [illegible] [illegible]
[illegible] ان يكون كل منهما [illegible] الاشتراك [illegible]
[illegible]
[illegible]

فسيها تصورا كليا فتلك الصورة الكلية فى نفس مع تصور اخر كلى فى هذه النفس او فى نفس اخرى وكذا تصورات كلية فى نفوس اخر
يجمعها تصور واحد لان جميعها يجد بحد واحد فيكون هذه الصور الكلية جزئيات لذلك الكلى الاخر الجامع لها حدا او معنى فيكون
فيكون ذلك الكلى الاخر مابين هذه الصور التى هى امور فى النفس بحكم حاكم واعتبار خاص وهو نسبتها اليها بالكلية كما الكل منها
نسبته الى الامور فى الخارج يجعلها كلية بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد عن خصوصيتها حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها او
كلما سبق الى الذهن من تلك الامور وتاثرت منه النفس بصورة لم يكن لغيره تاثير جديد الا بعد ان يمحى الاثر الاول فكذلك الحال فى كل
واحد من تلك النفسيات اذا ادركه النفس تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان للنفس ان يتصور ما تصورته بادراك مستانف
وتيا ثرمنها بجواخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره من جنسه تاثير جديد وهذا معنى المطابقة لكثيرين
ولو كان بدل هذه المؤثرات التى هى صورة من نوع واحد او بدلها ما يؤثر بها اى المهية المصورة بها صورة اخرى يخالفها المهية مخالفة
لها غير موافقة لها فى المعنى ولا مجانسة اياها فى الصورة لكان الاثر الحاصل منه غير هذا الاثر فلا مطابقة بالنسبة اليهما ولا لشئ منها
بالنسبة اليه ولكل من هذه الصور النفسانية المؤثرة فى النفس تارة اخرى صورة يجمعها وكلها صور جزئية بالقياس الى ذلك
الكلى وهو ايضا فى نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لحاظ النفس لا يقف على حد ففى قوة النفس
ان يعقل شيئا ويعقل انها عقلت ثم تعقل عقل عقلها وهكذا الى لا نهاية له لست اقول الى لا نهاية بالفعل لان غير المتناهى مجتمعة بالفعل محال
فللنفس ان يجعل لشئ واحد اعتبارات مختلفة ومناسبات وتركيب اضافات فى اضافات الى حد يقف عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود
وجوده ووجود وجود وجوده وهكذا وكذا تعقله وتعقل تعقله الى حد ولكن لا يلزم شئ من هذه الامور المتضاعفة اللازم لزوما
ولا خطورها بالبال فان من تعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان يعقل هذا التعقل فضلا عما وراءه سيما ما يعرض فى الاعداد فان كثيرا من النسب
الواقعة لشئ واحد مقيسا الى الاشياء مما يغفل عنها النفس ولا تدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف الثمانية وثلث الاثنى عشر
وعشر الاربعين ونصف عشر الثمانين وربع كذا وخمس كذا وسدس كذا وجزء من احد عشر جزء من كذا وجزء من اثنى عشر جزء من كذا و
هكذا الى ما لا يتناهى ونسب غير متناهية الى اعداد غير متناهية من غير خطور شئ منها بالكثير من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا الحال
اعداد المضلعات المتزايدة التى لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد لا نهاية لها ومر بعدد فى اعداد كذلك بل مناسبة عدد مع مثله
مرات غير متناهية بالتضعيف بل فرض مثله ومثل مثله وهكذا الا الى نهاية وهذا اشبه بما ذكرناه اولا من تصور النفس وتصور تصورها
وهكذا الا الى حد وههنا دقيقة مشرقية لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصور مهية كمهية الانسان شئ وتصور تصورها شئ
مخالف لذلك التصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقة فان الاول امر حقيقى والثانى اعتبارى فى ذلك ان التصور والتعقل والادراك
ما مرادفه لذلك عبارة عن نحو من الوجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما فى الاحكام والاثار فمن احكام المهية انها
يعرضها الكلية ويقبل تعدد الوجودات والتشخصات فانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث ذاتها الا هى بالمعنى
الذى مر وهذه كلها على خلاف حال الوجود فانه متشخص بذاته لا تشخص زائد عليه ولا يقبل وجودا ولا تشخصا اخر فضلا عن الوجودات
والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه بعلم ذهنى حصولى فضلا عن التعقلات الكثيرة والا يلزم ان ينقلب الامر الخارجى على الى
الذهنى بل ان يكون الذهنى خارجيا كما حققناه فى موضعه بل يظهر لمن تامل فى معنى تعقل الشئ بالكنه وايضا قد يكون شئ
واحد مصداقا لحمل معان كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوة والوجوب والقدم والوحدة
والابداع وايضا الوجود محمول ذاتى على المهية مع انها علة ولا محمول بكذلك يعقل شئ لكنه بحوامر وجوده [illegible]
ولا ما او وجود الجامع لا يمكن تعقله بصورة مساوية لها كالمهية فاذا تعقلت تلك التعقل كان تعقله بصورة [illegible]
هذا اخطرنا المعقولات [illegible] كالشخص بحيثية واحدة ولا اينما لها [illegible] كلية [illegible]
صور عقلية [illegible] فضلا عن كونها [illegible] مشتركة بينها اما المهية للامور التى هذه صورها [illegible] لو [illegible]
صورها والخارج حيثيتها [illegible] مالمهية واحدة [illegible]
والحكمة [illegible] نفسه قوة [illegible] للمسلطنة [illegible] [illegible]

حصل منه ذلك العدد ويسمى ذلك المجذور وحاصل ضرب العدد في نفسه ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجذورا او صحيحا مع كسر
سطح وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه البرهان الهندسي في قوله اصم الجذر اما الكلام في انه هل لمثل ذلك العدد اسمي اصم الجذر
جذر غير منطق ام لا والظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر جذر في الواقع مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين عليه
العرب في العجم عليه السلام سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو موضوع لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما او علم ليس كيف يتعلق بالممتنع
والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع السطحي بازاء المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد والمساحة مشتركة
فالمسطوح كالمجذور وجذره والضلع بالضلع ثم لا شبهة في ان المربع الذي مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر ثلاثة
اذرع وكسرا غير منطق وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير بعضه لنفسه لحصول المربع بتكرير الضلع على نفسه مثل
نفسه هذا فالشيخ انما عنى بمناسبة الجذر الاصم النسبة الصمية التي له الى ذلك العدد على نحو ما قررناه **قوله** فاما انه هل
يجوز اه يعني هل يجوز ان يكون للمعاني المتكثرة الاشخاص كالانسان وجود قائم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية عن الصور
العقلية الحالة في الاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في شخص من الاذهان فامر سيتكلم عليه في تالي الساعة لهذا
الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين في المثل والتعليميات اي تبيين اسماء له وسنتكلم نحن ايضا هنالك حسبما اقدرنا
الله بعونه وقوته **قوله** فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود في الخارج او المهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجود مع اتصاف المهية بالكلية والوجود في حالة واحدة و
هذا كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان طبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي التي اذا جردت عن
العوارض المادية وحصلت في العقل يعرضها الكلية وللطبيعة اي المهية الكلية اعتبارات اعتبار انها طبيعة من غير شرط
وقيد واعتبار انها من شانها ان ينتزع منها صورة عقلية واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث اذا قارنت
مادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص مثلا انسانية زيد اذا قارنت مادة عمرو واعراضه كان عمروا فهذه
اعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار الاول لا تابى ان تكون في الاعيان بل الانسان بما هو انسان موجود في الاعيان بوجود الاشخاص
الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كلية وكذا بالاعتبار الثاني والرابع وليست بحسبهما ايضا كلية بالفعل وهي بالاعتبار
الثالث كلية لكن لا بد ان يكون منطبعة في الاذهان عند الشيخ وعند افلاطون وشيعته جاز وجودها بنفسها ولو جعل احد الكلي
المهية اذا وجدت في الذهن عرضتها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى الكلية واصطلح عليه
كان له ذلك اذ لا حجر في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى موجودا في الخارج لكن الكلي بمعنى المحمول على كثيرين والمشترك
بينها غير موجود الا في العقل مجردا عن اللواحق والاعراض **قوله** واذ قد عرفت هذه الاشياء فقد سهل لنا التعرف اه معناه واضح لا حاجة
الى شرح **قوله** فصل في الفصل بين الجنس والمادة اه لما فرغ من تعريف الكلي كالجنس للاقسام الخمسة بما فيه الثلثة المنطقية
ومعروضاتها الطبيعية وكيفية وجود الطبايع الكلية على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا اعني الجنس والنوع و
الفصل والخاصة والعرض العام ويذكر خواصها ونحو وجودها فشرع في الجنس اولا لتقدمه على الباقية اما على الاخيرين فظ لكونهما
اما من عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزء للنوع باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له باعتبار
المذكور وللمادة تقدم نوعا على الصورة المعينة وان كان للصورة بما هي صورة على الاطلاق تقدم من وجه آخر عليها فان قلت
كيف يكون الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا له والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشيء نفسه وغيره وايضا يلزم
ان يكون غير النوع نوعا وهو الاربعة الباقية فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرض نوعا قلنا المقسم وان كان اراد هنا
ذهنيا فهو جنس طبيعي اذ ليس معناه معنى الجنس بل عرضه الخمسة واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي فحصل
التغاير بينهما وايضا الاضافة بين كون مفهوم الجنس معروضا للنوعية وكذا مفهوم الفصل نوعا كما ان مفهوم الجزئي كلي لاختلاف
الحيثيتين والجملة هذه المفهومات منطقيات بالقياس الى معروضاتها وطبيعيات بالقياس الى عوارضها فالنوعية عارضة للجميع
وهي في نفسها وبالقياس الى ما تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض عام والعرض من هذا الفصل الفرق بين اعتبار

حاصل

حاصلين للمعنى الجنسي كالحيوان مثلا فانه جنس محمول على ما تحته من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر **قوله** الذي يلزمنا الآن هو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع اه كل من لفظي الجنس والنوع كان في الاصل بحسب اللغة على معنى اخر او معان اخرى ثم نقل في صناعة الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثيرون فكان يقال لعلي عليه السلام انه جنس العلويين لانتسابهم اليه ولمصر انه جنس للمصريين والنوع كان معناه صورة الشيء ونقل الجنس في عرف هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ونقل النوع الى الكلي المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو والى معنى اخر وهو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له النوع الاضافي وللاول النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي من وجه لمكان النوع الحقيقي البسيط وقد يستعمل الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظني انه ليس كذلك لان كل مفهوم كلي فقد يراد به نفس المفهوم وقد يراد به ما صدق عليه وموضوعه فان الواحد قد يراد به نفس الواحد وقد يراد به شيء هو الواحد وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات تختص في افرادها وموضوعاتها ايضا مفهومات كلية ومعقولات هي معقولات ثانوية وهذه الموضوعات معقولات اولى فهذه الالفاظ اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانية واذا استعملها الالهيون وغيرهم من الفلاسفة كان المراد الطبايع العامية كان الواحد والكثير والعلة والمع والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها الموضوع له اللفظ بالذات انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه عليها ولذلك قال وغرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون اي فيما يصدق عليه ما استعملوه من حيث هو كذلك **قوله** فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس اه اعلم ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل او الخاصة او العرض اعني كل واحد من الكليات الخمسة الطبيعية المحمولة على افرادها ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا بعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى الجنسي باحد الاعتبارين جنس لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر جزء مادي له ومادة لفصله والفصل باحد الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الاخر صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صورية للنوع والنوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي لاشخاصه ومادة وموضوع لمشخصاته وكذا العرض الخاص والعام كل منهما عرضي محمول على افرادها حملا والعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر عرض غير محمول على تلك الامور وهي موضوعات له بذلك الاعتبار لا الافراد فذكر لتسريح البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة وفي المثال الذي ذكره الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن القاصرين فيه وذلك لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على اثبات الشكل الطبيعي والحركة الطبيعية وغيرهما من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعة نوعية مشتركة في الاجسام فلو اقتضت شيئا منها لكان ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي لطبيعة اخرى مخصوصة ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطة كانت ومركبة فيقع الاشكال فنقول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافية التي منها الانسان فهو جنس الانسان مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس محمول على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حملها عليه فلا بد بينهما من فرق والفرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من اغتذاء او حس او نطق او مقابل تلك المعاني وماده وان اخذ لا بشرط شيء اخر ولا اشترط عدمه بل يجوز ان يكون لمع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس او نطق او لا يكون وكذا غير هذه المعاني ولو كان المعنى بشرط ان يكون الجميع موجودا بوجوده فهو جنس فلهذا يصح ان يحمل هذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء الاخر ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل المعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة سواء كانت مركبة في الخارج من جوهرية وصورة

والجزء الطبيعي

سلا

هذه الابعاد او بسيط الذهن ان المعنيان بوجود واحد على الاختلاف المؤثر بين وكذلك الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيئا لحس بشرط
ان لا يكون هناك معنى اخر زايد لم يكن فصلا بل يكون صورة من صور الجسم وجزء صورة الحيوان ولبدن الانسان وان اخذ الحساس
شيئا ذا حس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه معان اخر كان فصلا وكذلك في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اخذ مجرد
معناه المركب من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه او يحلقه فلا يبعد ان يكون جزء
ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك
اي بلا شرط شيء غير هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته موجودا بوجوده كان الحيوان
جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغيرها ذلك بالقياس الى الجسم ليكون محمولا بالقياس الى الحيوان فان الحس وقوة
التغذية والحركة ضرورية في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن هناك بالضرورة بالبديهة معها قوة تغذية
وحس وحركة ضرورة اي وجوبا لا جواز اولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان مطلقا بلا شرط
في ان يكون مجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها الحيوانية او يكون معها غيرها من نطق او فصل اخر بقابله لو كان
فعند ذلك كان جنسا هذا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي المادي اذا اخذ بحيث يكون جنسا محمولا على المجتمع
من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان المعاني الا بشرط يكون مجموع تلك المعاني مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن هيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها محمولات عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ من غير شرط والا
فليس كل ما فرض منضما الى شيء ماخوذ بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع والسماء الماخوذ لا بشرط شيء ليست
جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باي وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لهوية واحدة كالجسم اعني الجوهر المصور بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود بعضها اكمل من بعض وبعضها انقص
فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما تم وجوده به وبصورة اخرى طبيعية هي مبدأ حركة
وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد منضم لمعنى اخر زايد على الجسمية المذكورة اولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط و
اكمل منه جسم اخر له وجود اكمل واقوى من الاولين اذ لا يتم وجوده بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني بل يتم بهما وبامر اخر كالنامي حتى يكون
المجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهرية والابعاد والطبيعة المحركة
والنمو حيوة واحساس وتحريك ارادي الى ان يبلغ الى الغاية القصوى في الوجود ومنها ان في قوله فقوامه محمولة على المجتمع من الجسمية
التي كالمادة ومن النفس اشارة الى ان الصورة الاخيرة متضمنة للمعاني التي بينها وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة و
طبيعية فانما تركيبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او
جزء مادة لشيء لان المادة شانها القوة والاستعداد وكلا جزءيها بل هو اولى في ذلك فانه علم مما ذكرناه ان يكون التركيب من المادة
والصورة اتحاديا كالتركيب من الجنس والفصل فالفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط
كاللون للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كما بين التصريح في الشفاء في الفرق بين المركبات كما ذكرناه وقدمه
بما سبق ما فيه كفاية وههنا دقيقة مشرقية وهو انه لما تم وجود موجود كالجسم النامي ... مع نفسه
مجردا عن فصل كالحجر مثلا بالصورة فصله المقوم نوعا حقيقيا وانواعا حقيقية ... في موضوع اخر لم يتم
نفسه بل مع فصل كالحيوان بقوم به كان المجموع ايضا نوعا حقيقيا ... وجوده هناك اشد واقوى من وجوده ههنا بما هو مادة
و [illegible] المادة ... القوة والاستعداد والنقص [illegible] والكمال [illegible]
[illegible] ... التغذي
والنمو ... اكالات الحيوانات
[illegible] ... الكمالية
موجودة [illegible] ... [illegible]

حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمالية قوة النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيه وتوليده لمثله كفعل النباتات فان هذه الافعال التي تتفق فيها اقوى واكثر وادوم مما يتفق من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان السليم العقل قد يكون اقوى مما في بعض الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنس واحد بالقياس الى نوع اضافي قريب منه فقس حال المرتبة في قوة الوجود وضعفه بالقياس الى انواع اضافية مترتبة تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد والعنصر وفي الحيوان اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع ما سبق وفي العقل اضعف مما في الجميع وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص مادة فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشرية الى حيث يبقى صورته النفسانية بمادة مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة كاملة بلا بدن حيواني او مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد والصور والاجناس والفصول موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف وادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي ينكشف به الحقائق كما هي **قوله** وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق اه يعني كما علمت الحال في معنى الجنس كالجسم والحيوان انه باي الاعتبارين مادة وبايهما جنس فافهم الحال في المعنى الفصلي انه كيف يكون باحد الاعتبارين جزء صوريا غير محمول وبالآخر فصلا متحد الوجود مع الجنس والنوع فالذات اذا اخذت حد الحساس نفس الحساس او شيئا ذا حس مطلقا سواء كان بنفسه او بغير نفسه كالجسم بشرط ان لا يكون ما خوذ معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او الانسان بل كان جزءه اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا للحيوان بما هو حيوان فلم يكن الانسان ولا يحمل عليه الحيوان ولا الجسم النامي لصيرورته حينئذ مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان حينئذ على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله فكذلك فان الحيوان غير محمول عليه راجع الى الانسان وان اخذ الحساس شيئا ذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل يجوز ان يكون له ومعه او فيه معان اخرى ماخوذة من الصور والمواد كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على المركب ومحمولا عليه المركب كالحيوان والانسان ولقوله يجوز ان يكون فيه او معه احتمالان ثلثة احدها ان يكون المراد بالاول من الحساس شيئا ذا حس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي جزءه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك يطلق على الموصوف فان اخذ شيء اخر كقوة الاغتذاء والنمو كان وجوده له وثانيها ان يكون المراد به جسما ذا حس ونمو واغتذاء كالحيوان فكان مثل معنى النامي في المغتذي موجودا معه وثالثها ان يراد به جوهرا وجسما له صفة الحس فكان مثل النامي موجودا معه في الحيوان ومع جميع هذه التقادير لا بد في حمله على الحيوان من ان لا يكون تلك المعاني التي غير معنى الحسي **وههنا دقيقة** هي ان الصورة التي بازاء الفصل ويؤخذ لها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا هذا ليست مما لا يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة المعنى الجنسي ومقوم وجوده وهو بتمامه زائد من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى واشرف لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الحساس فافهم هذا **قوله** بان ذا ای معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته او مادیته يعني انما تشككت في اي معنى اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجدته مما قد يجوز انضمام الفصول اليها كان على ان يكون منه ومتى على وجه يكون بعضا منه او مضمنا فيه لا ان يكون ويلحقه من خارج كان جنسا لما اخذته منه كالحيوان بالقياس الى الانسان فانك اذا اخذت الحيوان ونظرت الى نفس معناه وجدته مترددا فيه يجوز ان يكون ناطقا او صاهلا او ناهقا على ان يكون واحد هذه الامور الفصول تمام معناه مضمنا فيه لا منضما اليه من خارج فكان جنسا للمأخوذ منه وان وجدت ذلك المعنى او المعاني الداخلة فيه مجردا او مع بعض الفصول فقط بان يكون تمام معناه وحاصل حقيقته حتى لو انضم اليه معنى كان خارجا عنه لم يكن من جملة معانيه لم يكن ذلك المعنى جنسا للمأخوذ منه كما للانسان فانه جسم نام حساس ثم مع وجوده واذا اضيف اليه معنى الناطق كان خارجا عنه فهو مادة وان اخذته واحدت معانيه ووجدته تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل في المأخوذ منه كان نوعا واذا اكتفى في الاشارة الى ذلك المعنى غير متعرض لما تم به كان جنسا ايضا فاذن ذلك المعنى اذا اخذ بشرط لا شيء اخر كان مادة واذا اخذ بشرط زيادة شيء اخر كان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا تعرض بشرط لا او بشرط ان يكون انسانا او سلبا كان جنسا فهو تمام المعنى في الوجود جميعا فالمأخوذ على هذا الوجه جاز ان يكون له وجود مع جميع الزيادات المترادفة من الفصول المنضمة اليه

اجزاء داخلة في معناه **قوله** وهذا الاشكال بما انه مركب واما فيما اذا انه بسيطة فيسواغ وحل الاشكال في القسم الاول ان الامران
الجزء ما يكون وجوده عين وجود الكل وغير وجود الجزء الاخر فاما الجنس فوجوده عين وجود النوع والفصل فكيف يكون الشيء الواحد مادة
وجنسا والامور المتباينة الوجود كيف يحمل بعضها على بعض فيحتاج الى بيان وتحقيق يدفع به الاشكال واما اذا كانت بسيطة فليس
فيه اشكال الا ان العقل بما فيه من جوهر المعاني التي تضمنها هذه الاعتبارات الثلث فان الموجود البسيط كالسواد قد يتضمن معاني بعضها
بعضها اعم من بعض كلها موجود بوجود واحد كالكيفية واللونية والقابضية للبصر فللعقل ان يلاحظ بعضها دون بعض او مع
شرط بعض او لا بشرطه فاذا اعتبر بعضها كاللون جنسا او مادة او نوعا والبعض الاخر كالقابض فصلا او صورة او نوعا او يلزم
ان يكون بجنسه متميزا عن فصله في الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهني فنقول في كيفية الحال في المركب بحيث يندفع
عنه الاشكال ان الجسمية مثلا انما يكون جزء الانسان اذا اريد بها معنى غير ما اريد بالجسمية التي هي جنس له وكذلك الجسمية التي له
او فيه قبل الحيوانية التي له او فيه او قبل الحيوانية مطلقا اذ اخذ الجسم بمعنى لا يحمل عليه اي بمعنى المادة لا بمعنى الجنس والنوع مما يحمل
عليه واما الجسمية التي اخذت ووضعت بحيث يجوز ان يتضمن كل معنى من المعاني المقرونة بالجسم بالمعنى الاول بعد ان يجب فيها
ان تضمن الابعاد فهو جنس فلهذا المعنى الجنسي افراد وانحاء مختلفة من الوجود كانواع الجمادات والنباتات والحيوانات فاذا وجد
في الانسان مثلا موجودا بوجوده اي بوجود الجسم النوعي يكون متضمنا للجسمية بالمعنى الاول في الانسان قبله وقبل الحيوانية
فيه وايضا صار الجسم ههنا متضمنا للحيوانية وجوبا بعد ان كانت الحيوانية متضمنة له جوازا او وجوبا بعد ما كان المتضمن
اليه حال الجسم بالمعنى الجنسي فانه كما جاز ان يكون منفردا بالوجود جاز ان يكون جزء الشيء فجاز ان يتضمنه شيء اخر وان يكون ذلك
الشيء بحسب نفسه متمما وحيث متمما اياه بوجه اخر فمعنى الحيوانية جزء الجسم بوجه والجسم بوجه اخر جزء الحيوانية وهو بوجه اخر عين
كل منهما **قوله** ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة انما وجوده واجتماعاته يريد ان الجسم من حيث هو جسم بلا شرط وقيد
وجودي او عدمي امر مبهم لا وجود له في الخارج ولا في الذهن الا بوجود قيد يحصله فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجوده بمفرده
او بجمعها انما يحصل بوجود انواعه وكل ما يوضع تحته من الانواع والاشخاص فهي اسباب لوجوده او اسباب لما هو سبب وجوده وليس
هو سببا لوجودها وان كان بوجه جزء المعاني او جزء لحدودها ولا منافاة بين الجزئية في المعنى والحد وبين التابعية في الوجود
فالاصل في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما مر من ان اشخاص الجواهر بالنسبة الى الجواهر هي المرتبة الاولى من الجوهرية
وانواعها بالنسبة الى الجواهر في المرتبة الثانية واجناسها في الثالثة ولو كان للجسمية بمعنى الجنس وجود [illegible] قبل النوعية [illegible] بالذات
او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا تحصل للجنس في نفسه الا بالنوع [illegible] الجسمية التي هي الجنس التي
للنوع هو بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي له في العقل فلا يمكن العقل ان [illegible] من الانواع
الجسمية الجنسية وجودا محصلا الا ثم يضم اليه شيء اخر كالفصل حتى يحصل منهما جسم نوعي كالحيوان في العقل اذ لو فعل ذلك
النوع مركبا من جسم وشيء مباين له في الوجود العقلي فلم يكن ذلك الجسم الذي [illegible] على الكل
وقد فرض انه جنس محمول هذا خلف فظهر انه لا فرق بين العقل والخارج في ان لا وجود للجنس [illegible] بالطبيعة
الجنسية التي للنوع من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدثت لذلك النوع تمامه وفي ذلك [illegible] خارجا
مع وجود الجنس [illegible] ولا ابهام في معناه من جهة التي [illegible] ان الجنس [illegible] لم يحصل من الفصول
لم يتعين على انه شيء [illegible] **قوله** وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل حكم
كل كلي من حيث هو كلي يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية [illegible] الا [illegible] في الجنس
لم يجر [illegible] هذا الفرق في كل كلي من حيث هو كلي فان الكلي [illegible] وكلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعيا [illegible] قابلة
لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول [illegible] مادة ولا المعنى المحمول [illegible] صورة وفصلا او غيرهما من
الاسمين **قوله** [illegible] الجسم اذا اخذ [illegible] اعلم ان الجنس [illegible]
ما [illegible] المعنى [illegible] بعد ان كان مشتملا على اجزاء [illegible]

فانه مع اشتماله على الجسم النامي والحساس فهو بعد لا يدري اي حيوان هو وعلى اي صورة عقلية او خارجية يحصل ويتقوم وعلى كم صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة تتم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس تطلب تحصيل معناه لانه لم يتقرر بعد عندها شيء محصل
بالفعل هو الجسم وكذلك في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا اخطر معناه في الذهن فالنفس لا تقنع في ادراك اللون لا تدري انه
سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل تطلب في معنى اللون زيادة
حتى يتقرر عندها لون بالفعل غير مترددة المعنى والقرب بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب في تحصيله الا الاشارة الى هويته
الشخصية باحدى الحواس ان كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس فهي من مطلبان
مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلب النفس الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي يجب ان تقنع في تحصيل معناها وذلك
بعدما تطلب تمام معناها وكمال مهيتها فالنفس تطلب تحصيل تمام المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس مستعدة لها للمعنى
الحسي قبل تحصيل تمام معناها فان استعدادها للطلب الاشارة واذا حصلت تلك معناها واستعدادها للطلب للاشارة اكثر فهيئات
النفس لان تعرضه اي مشار اليه واي شخص شئت واردت وذلك انما يكون بعد ان ينضاف الى الجنس كاللون في مثالنا معان
اخر بعد اللونية وقبل الاشارة الحسية على قدر بعده عن النوعية وقربه والاجناس متفاوتة في هذا فليس معنى الجوهر تمهكمعنى الحيوان
في الحاجة الى انضمام المعاني وبالجملة فليست النفس تشير الى اللون وهو لون فقط او يحصل قبل ان يزيد عليه معنى اخر شيئا مشارا
اليه انه هذا اللون في هذه المادة وذلك الشيء ليس الا لونا فقط بل لا بد ان يحصل اولا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او
نوعا او غيرهما حتى يصح الاشارة **قوله** وقد يتخصص بامور عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم هو بعينه باقيا اه يريد
الفرق بين مخصصات الاجناس ومنوعاته فان الجنس كما يتخصص بامور فصلية ذاتية كذلك يتخصص بامور فصلية عرضية والفرق بينهما
ان المخصصات التي من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض يتبدل الى تبدله جواب ما هو عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بل لا
التي من القبيل الثاني فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا واحدا بالعدد بعينه بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتية مع تبدل بعض
هذه العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكلية كما يكون في مخصصات المعنى النوعي فانه يجوز
زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعية واحدة بالشخص **قوله** وكذلك في المقدار وفي الكيفية وغيرهما وكذلك في الجسم
الذي يجري مجراه ليس يمكن اه اي كذلك الحكم في كل طبيعة جنسية من مقولة كانت سواء كانت نفس المقولة او جنسا تحتها في انها مهية
ناقصة لا يقنع العقل الا بطلب معنى اخر لها يصير بانضمامه اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة اليه فالمقدار مثلا بمعنى الكم
القار المنقسم الى الاجزاء المتفقة في المهية طبيعة ناقصة غير متحصلة بالفعل الا ان ينضاف اليها انه منقسم في جهة واحدة
ليكون خطا او في جهتين فقط ليصير سطحا او في جهات ليحصل جسما وكذلك مقولة الكيف لا جنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين
والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك الجسم المطلق الذي كان الكلام اولا في سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعل العقل
قابلا للطلب الاشارة اليه واقتصر في ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا عميقا محتملا لغيره منقسما لا الى شيء انه ان يكون
ولم يجد له العلم بعد بامر اي شيء من هذه الاشياء التي تقسمها او لا يقسمها حتى يصير نوعا مطلوبا بالاشارة فان المعنى الجنسي المبهم
لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معان اخرى سواء كانت من الامور التي تقسمها الجنس او غيرها **قوله** فان قال
قائل هو كما اه لما ذكر ان المعنى الجنسي لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع معه امور اخرى حتى يصير امرا معينا فربما
يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعي لما كان مجرد العموم والابهام فيتوهم من ذلك ان اي شيء يقع
فيه وينفيه الاجتماع على اي نحو كان يحصل من اجتماعها طبيعة نوعية واقعة تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر
كذلك بل لا بد من اجتماع امور مخصوصة مناسبة يقسمها الجنس على ترتيب مخصوص حتى يحصل من اجتماعها نوع محصل
تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام ههنا في تعيين ذلك في الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها بل الكلام ههنا في الفرق بين
الجنس والمادة وليس ان كان المطلبان الفرق بين امرين يوجبان تتميم الكلام ببيان سائر الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق
هو ان الجنس اذا هو جنس لا تتم معناه الا بان يضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة اما ان المعاني التي بها يتم الجنس

ويصير نوعا من اي الاشياء تكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليحصل نوعا فليس ذلك مطلوبا في هذا الفصل فنريد ان نبين ان طبيعة
الجنس الذي هو الجسم في مثالنا جوهر يحتمل في حد العقل ان يكون فصله لما يحل اشياء كثيرة محصلة معتبرة الوجود على ان يكون
وجود حلها بما يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل ان لا يكون متحدا معه ولا يكون فيه هذا الاجتماع لكن على اي الوجهين يجب ان يكون
جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس للجوهرية وقبول الابعاد على سبيل الضرورة والوجوب في تضمنه لسائر المعاني
على سبيل الجواز والاحتمال وان لم يكن تلك المعاني بحسب نفس الامر الا اشياء معلومة الشرايط فان لكون الاشياء فصولا للانواع
شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذي هو الجسم التي يصيرها انواعا لا يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشيء فصلا وتلك
الشروط قوانين معلومة مضبوطة وان كانت مهيات تلك الفصول مجهولة لم يعلم الى ان يعلم بالبرهان وجودها وليس شيء من هذين
المطلبين اي معرفة شرايط الفصول بما هو فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها من مطالب هذا الفصل كما ملت ولهذا قال الى
هذا الحد نتكلم في هذا الفصل وجعل بيان تلك الشرايط في الفصل الاتي **قوله** فصل في كيفية دخول معان الخارجية عن الجنس
على طبيعة الجنس اه لما علمت ان المعاني التي يحتملها الجنس وتدخل على الجنس ويجعل طبيعته محصلة ليست في الواقع اي معان اتفق
ان تجتمع مع الجنس بل معان مخصوصة فلا بد هيهنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول الذاتية وغيرها فهذا
الفصل معقود لبيان تلك الشروط فليتكلم الان في الاشياء التي يجوز اجتماعها ويبين بيان اشياء التي يمكن اجتماعها في ذلك الجنس
وطبيعتها النوعية وهي الاشياء التي يتوقف عليها مهية الجنس من حيث تحصلها النوعي في نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها
الجنسي وفي الاعتبار الذي تكون بزيادة فيها مقامان احدهما معرفة القوانين التي بها نعرف الامور المحصلة للجنس الجاعلة اياه نوعا التي
يجب ان تحويها ويتضمنها طبيعة النوعية وبها يمتاز الفصول المقسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم اياه على طبق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور ومهياتها وحقايقها فاما ما اورد صاحبهما استدلالا على البيان على الوجه المذكور من
كون الجسم ماخوذا على الاعتبار الذي يكون به جنسا نحو ولا يحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد بابيض لم يصر به طبيعته نوعا متميزا عن الجسم
بل مفهوما صنفيا منه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعي وكذا التنويع
بامور اخرى وايضا قد يجتمع في فرد من الحيوان الشخصي امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل كل مقولة يحمل على جملتها انه حيوان ويكون
ويكون حيوانا مشارا اليه وذلك ان الجميع ليس مما يدخل في تقومه النوعي بل الشخصي ايضا فلا بد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والعرضية
ويعرف ان ليس كل ما حمل الشيء يكال منوعا له **قوله** فنقول ولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات تلك المسيرة الى جنس اه لما ذكران
ههنا مطلوبين احدهما معرفة شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثاني معرفة حقايقها بخصوصها اراد ان يذكر ايهما
يجب علينا او هل في مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين بسهولة او عسر لكن الحق ان الذي في مقدرتنا هو الاول لكن
التطبيق قد يعسر وقد لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نتكلف اعتنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصيته [illegible] وكل فصول جنس
واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذي يقدر عليه لذلك الاول وهو معرفة القوانين
والشروط التي هي للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك القوانين على الامور المعقولة الواقعة في تخصيص الاجناس
فانا اذا نظرنا في معنى يخصص الجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل وشرطه ام لا فربما صار لنا ذلك مشكلا وذلك يقع
في كثير من المعاني وربما علمناه وذلك في بعضها **قوله** فنقول ان المعنى العام اذا اضيف اليه [illegible] حتى يحصل ويتم [illegible] شرايط
الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس والا لم يكن فصلا له ولا محصلا اياه الا انه ليس مخصوصا بالتقسيم
عبارة عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام يحصل باعتبار كل منها اليه قسما مخصوصا واشار اليه بقوله يجب اولا ان يكون [illegible]
سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية الثاني ان يكون القسمة لا من جهة ما لم يكن الامور مركبة [illegible] والساكن [illegible]
[illegible] فصولا منوعة بل اعراضا خارجة ومعنى القسمة الاولية ان يكون [illegible] الجامع [illegible]
وانما وقع هذا الشرط في كون الشيء فصلا لان شان [illegible]
ما فيا ما العدد فالمتحرك مثلا قد يصير غير متحرك وغير المتحرك [illegible] الجسم [illegible]

فيمكن صيرورة الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو بعينه فيمتنع ذلك في الفصل فلا يكون الفصول الا معاني لازمة لا تفارق
واليه الاشارة بقوله وانى يكون القسم مستحيلا ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون القسم عارضا للجنس بسبب امر اعم او اخص
فانه ان كان عارضا بسبب شئ اعم مثل ان بعض الحيوان منه ابيض ومنه اسود والانسان منه ذكر ومنه انثى فليس شئ من ذلك من فصول القسم الى الحيوان
اما صار ابيض او اسود لانه جسم قائم بالفعل موضوع لهذه العوارض لا لانه جسم نام فضلا عن كونه حيوانا والانسان انما صار ذكرا او انثى
لا لانه انسان بل لانه حيوان واليه الاشارة بقوله وبعد ذلك فيجب ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما ليسا عارضين له بسبب شئ قبله واما
المراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي فيما ذكره لا محل الخلاف الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا
ولما لم يكن هيهنا موضع بيانه لم يحمل الكلام على وجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عن قريب الرابع ان لا يكون لاحقا للجنس بسبب شئ
اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا ومثال اللازم ما اذا
قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للشئ او لا يكون فان قابلية الشئ عرض يعرض للجوهر بسبب شئ آخر هو الفصل وهو الحساسية
وكذلك المقابل انما يعرض للجوهر بسبب فصل آخر يقابله وهو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما
ناطق او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد لذلك بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا
او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا وصولا الى الجزء الخامس ان القسمة اللازمة التي يقسم بها معروضه
يجب ان لا يكون بواسطة امر آخر مطلقا فانها اذا عرضت له لا لذاته بل لامر آخر سواء كان مساويا او لا وجب ان لا يكون القسمان بها فصلين
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير قابل الحركة فالقابل للحركة لا يلحق الجوهر اولا وبالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة والى
اليه اشار بقوله وينقسم طبيعة الجنس ان يكون لها ذلك المعنى اولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة التي لا يكون بسبب امر آخر
لا اعم ولا اخص ولا غيرها قد لا تكون بفصول كالذكورة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست ونبرهن عليه بامور
اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى والفصل لا يكون كذلك لانه لا يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا
ناطقا ولا اعجم والملون لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الذكر انما صار ذكرا لحرارة عرضت لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدر انه عرضت له
برودة صار انثى والفصول بازاء الصور لا بازاء المواد لكن الذكورة او الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان بدلت تلك الحرارة لكان
ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان الذي صار انسانا يستحيل ان يعرض له عارض آخر يصير به فرسا فلا يمنع
انفعالات المادة من حصول صور الجنس ومعينه ولا ايضا يمنع ان يقع الجنس القسمة في الافتراق من جهة الصورة بالفصول اذ الصور علل
مقتضية للمواد دون العكس لان شان المواد الانفعال والتأثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرو هذه القسمة من الفصول بل من
العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكرا او بالبرودة حتى صارت انثى لا يمنع الصورة ان تفيض النفس فيها ان تكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او
بقرا او غير ذلك فلم تكن الذكورة او الانوثة مؤثرة في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة آلات للتناسل والتناسل
بعد الحيوة فالانثى انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون مقومة لجوهر الحي ورابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس احد الوصفين
بواسطة الآخر فانه قد يوجد انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذن في رتبة واحدة فاما ان يكون كل منهما فصلا وهو ممتنع
لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلمه واما ان يكون الفصل احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالذكورة لا يكون
فصلا السادس ان لا يكون الفصل امرا عدميا لانه سبب لوجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان
يكون الفصل اقوى وجودا وتحصلا من الجنس فان قيل الست الحيوان ينقسم الى الناطق ولا ناطق كما ان اللاناطق ايضا فصل كالناطق قلنا
لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون قسيما
للجنس ليس يلزم منه ان يكون كلما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني نوعا مماثلا
للاول فان الفصل كما صوري حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا ولا يلزم ان يكون ما حصلت للجنس كالنيرانية في بعض المواد فلا بد
ان يحصل له في مادة اخرى كما ان الحجر لا علية بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية

بها يكون احد العناصر ثم قد يزداد كمالا ولا يقتصر نحو وجوده على هذه المرتبة بل يتم وجوده ونوعيته بان يكون صورة كمالية فوق
هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والتشابه ولهذه كصور الجمادات ثم قد يزداد على هذا فيكون صورته نفسانيا فعل افاعيل
اخرى كالتغذية والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا ان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات حس وارادة وهكذا يشتد الكمال
ويترقى التدريجا الى الغاية القصوى في المقصد الاعلى وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات بتعاقب الصور والصور على مادة واحدة
واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صورا نوعية متعددة بان فيه صورة جرمية واخرى عنصرية واخرى جمادية واخرى نباتية
واخرى حيوانية واخرى ناطقة عقلية وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي وجدت في جميع الانواع
والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا لا يلزم كما مر ذكره ان يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري آخر في بازاء كل فصل فصل
مقابل وان وجب ان يقتضي القسمة قسما مقابلا غير فصلي كقسمة الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس وغير الحساس
وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون لعلة
واحدة علتان مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان بل فصول مقسمة مقومة لوجوده في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة
ناقصة يتممه فجاز ان يكون له نوعات مختلفة وليس لكل حصة منه من نوعه الا فصل واحد وكل ما في الفصل المقوم للماهية فان قيل
اليس لماهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجيء في كلام المتن ما يعرف انهما ليسا
بفصلين حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل الحقيقي الثامن يجوز ان يكون لماهية واحدة فصول مترتبة لصحة ان
يكون لشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخرى في الخارج حتى يكون لموجود واحد
صور متلاحقة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعلية ذاته فلا يمكن ان يصير مادة او جزء مادة بل يجب ان يكون صورة النوع
مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس يحتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة
الفصل اليه لاستحالة الدور ولا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن هيهنا اشكال وهو انه كلما كان الشيء حالا في الشيء كان محتاجا اليه
ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم للجنس المقوم للنوع لا بد ان يحتاج الى الجنس المقدر حلاوة لاستلزامه للدور
وهذا الاشكال ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلا للحيوان وكذا لا اشكال في جعل النفوس الحيوانية فصولا للجسم النامي
على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم يتجرد عن الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غير
هاتين النفسين عندنا وغير الناطقة عند القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولا للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذا اذا كانت احوالا للاجسام كانت مفتقرة الى خصصها الجسمي ضرورة تقدم المحل على الحال
وافتقار الحال الى المحل والمتقدم بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولا له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتحل الرموز
لا يسمن ولا يغني وذلك مما يتيسر الالمعي وقوله معرفة اصول حكمية علم الله يا همام فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان
فضل الله عليه عظيما العاشر انه يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصل وبتوسطه لما قبله وهكذا
على الترتيب مثلا الناطقة علة للحساسية وهي علة للنمو وهي للحسية وهي علة للجسم وانه بل الاخير هو العلة الاولى في الجنس
العالي هو المعلول الاخير والمراتب التي بينهما امور متوسطة كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته وذلك يوجب
تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا
كل ماهية لا بد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر
كذلك الحادي عشر لنرجع الى تتمة المتن وشرحه فليس يكفي ما اورد من الفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان يقول ان الذي عرض
من جهة ما ذكر في الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليستا من الفصول انهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة
والذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلا وذلك لما علمت ان الفرق بين الفصول والاعراض العرضية وعاجة يحققه ان الفصل
لو اتدرين ان ذلك ليس مناط الفرق والذي ذكرنا سابقا كان المراد ان العارض من جهة المادة ليس يجب ان يكون فصلا اي لا يحصل
العلم بكون العارض فصلا من هذا الطريق لا انه يحكم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء ماديا او غير مادي من عوارض المادة وصفه

الجسم الى المتغذى وغير المتغذى فقسمته بالفصول الاتية يستحيل وجود جسم لا يكون متغذيا ولا غير متغذ وايضا يجب شيئا من افراد احدهما
داخلا في افراد الآخر من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انسانا وغير انسان وكذا الانثى والانسان يكون ذكرا و
انثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذي ليس بعارض من جهة الصورة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل اما
الصورة فهو اما نفسه بحسب المعنى او لازما من لوازمه الذاتية المساوية له فالذي هو من العوارض الانفعالية اللاحقة بالمادة
لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل الا بتجوز واما المتغذى وغير المتغذى ان اريد به الصورة التي شأنها التغذية فهو فصل
وان اريد انفعال المادة وتغذيها فذلك ليس بفصل لكن كثيرا ما يشتبه الحال ويختلط الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض
المادية فيقع الاحتياج في معرفة الفصل الحقيقي شرائط اخرى ولذا قال على ان المعنى وهو ملازم مقسما يقع القسمة المقسوم وان كان
من شرائط الفصل فقد يكون في غير الفصل اذ كما اخرج الذكورة والانوثة من كونهما او كون احدهما فصلا بعدم لزومه لما يقسم بخلاف
المتغذى وغير المتغذى حيث لا يتعدى احدهما نوعا الذي يقسم اراد ان يشير الى ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشيء القاسم فصلا
يعني كون القسمة بالقيود اللازمة لما يقسمه وان كان شرطا من شروط الفصل التي لا يتحقق بدونها لكن قد يوجد هذا الشرط في غير
الفصل ايضا من العوارض اللازمة للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اصنافا وحقيقية صنفية غير فصل لكنها لازمة لا يتعداه الى غيره كقسمة
الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك لان كان من لوازم الفصل فان قبول الحركة لا ينفك
عن الجوهر القابل لها لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذي هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم
للناطق الذي هو فصل الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا **قوله** ونرجع فنقول وانت تعلم ان المادة
اذا كانت تتحرك الى قبول حقيقة صورة اي نوعية يريد بيان السبب اللمي في كون بعض المعاني فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غيرها
وتحقيق ان الغاية الاصلية في استحالات المواد الكونية واستعداداتها هي وجود الصور التي يطابقها الفصول على حسب ما قدره
الله في الازل بمقتضى عنايته واما غيرها من الصفات والاعراض اللازمة فهي ليست من الغايات الاصلية بل هي من الامور الاتفاقية
التي وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها البعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة الحقيقة اذ المتحرك لا
يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صوري حقيقي لها فقد يعرض لها عند الحركة امور غير داخلة فيما هي متوجهة نحوها كاحوال
الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف بها حال المادة في افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها لا من جهة الصورة الحسية
التي كانت عليها في ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التي في انتهاء الحركة فان مادة الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت
نحو الغاية المطلوبة وهي الصورة النامية او الحيوانية وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات او الحيوان اعني الجسمية
الطبيعية العنصرية او الجمادية فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها في طلب الغاية بل ربما يعوقها عنها وربما يميزها
الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد او حر الشديد وربما يقع لها اختلافات لا في نفس الغاية المطلوبة بل في امور اخرى
مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها اخر وكثيرا ما يختلف بها الغاية التي هي الصور الفصلية فانها
قد يختلف في انحاء من الكم والكيف وغيرهما مما لا دخل لها في حقائق الفصول وكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التي لا مدخل لها في حصول
الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول الغاية اعني الصورة الباقية معها فليس ذلك من الفصول لان الفصل
اما كمال اول او واسطة الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة نحو صورة نوعية كالانسانية
ولا مدخلية لها في حصول تلك الصورة اذ قد يوجد في غيرها وقد يوجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة ولما قد
علمت من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان تعرضان لمادة النوع في الآلات التناسلية لا لاجل الوجود الشخصي وبقائه بل لاجل التناسل
الذي يحصل به البقاء النوعي وابقاء النوعي امر عارض بعد الوجود والبقاء الشخصي وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا
فلا مدخل لهما فيكون مما ان الكيفيتان [illegible] نسل وتقوم النوع نوعا معينا
وان كانت مناسبة للغاية فان الكيفية التي يحصل [illegible] للصورة التي بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكرهنا ها هنا قاعدة كلية في معرفة الفصول وامتيازها عن [illegible] التي ليست بفصول [illegible] ان الفصول من الغايات

الحقيقية والكمالات المطلوبة المبادي الذاتية وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد واللازمة للفصول
بعد حصولها فليعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن الاطلاع على كون العارض للمادة من اي القبيلين
لا يخلو عن خفاء فاحتيج الى ملاحظة غيرها من الشرائط والعلامات **قوله** قد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف يوجد وان الجنس منها كيف
يقاس الى المادة تعريفا اه هذا الكلام استيناف لبيان ما مر من احوال الكلي على الاجمال ولما بقي منها من المبحث الذي يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذي قد مر هو تعريف معنى الكلي الطبيعي الشامل للخمسة واثبات وجودها وكيفية ذلك الوجود ومعنى الجنس من
حملها وفي بعض النسخ منها بدل فيها وانه كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخرى من المفارقة بينه وبين المادة
سنورد من بعد في فصل تعريف الفصل وفي بعض النسخ تعريفا بدل تعريفا اي عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك
الوجوه من الذي مر ايضا هو تعريف ان اي الاشياء مما يتضمنها الجنس وهي فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهي ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه ومن الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها
من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث من الامور التي قد سبق الكلام فيها واما الذي قد بقي البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذي كلامنا في سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما اي الاشياء مما يتضمنها الجنس وليس هو بفصل منوع اياه مقوم لنحو من انحاء
وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد في الوجود الذي مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعني الطبيعتين وهما مفهومان مختلفان
يوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان
انما تحقق الحيوان تحقق الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين على الاخر بالذات وكيف يكون الشيئان شيئا واحدا بالفعل
في الاعيان وبحسب الخارج لا بالاعتبار فقط كما في هذه العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التاحد ايضا
قوله واما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اه لا يكون فصولا اه قد علمت ان الجنس كالجسم يتضمن اشياء كثيرة موجودة
لا دخل لها في معنى ذاته ولا في تحصله نوعا فهي لا يكون فصولا وكل ما وجد لشيء ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا يخلو من قسمين الاول
ان يكون لازما والثاني ان يكون غير لازم واللازم على اقسام احدها ان يكون لازما للجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس
الثاني ان يكون لازما للفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان وان كانت والثالث ان يكون لازما لذلك الجنس من جهة فصله
المقوم ان كان له فصل مقوم الرابع ان يكون لفصله المقسم او لفصوله التي هي تحته الخامس ان يكون لازما للمادة التي من هذه الفصول
اي مادة صورها الخارجية فالفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم
المادة عرض فيها ولازم الفصل عرض محمول عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو بوجه بمعنى اعم
اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزءه المساوي او الاعم او ما في مرتبته من جنسها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التي تحت الجنس
او لانواعه او لانواع انواعه او لمادة شيء منها او لما كان كل ما هو لازم من الاعم فهو لازم للاخص دون العكس فاللوازم التي كانت للفوق
كلوازم الاجناس العالية على الجنس وفصولها المقومة لها ولوازم الفصل المقوم للجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور ولوازم
عوارضها واعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض لجميع هذه الاقسام يكون لازما للجنس ولما تحته من الانواع
والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازم لنفسه واما لازم لفصله المقوم له واما لازم مقوماته الجنسية او الفصلية التي لا يوجد
الجنس بدونها واما لازم لازمها او موادها او لازم اللازم لازم واما انه لازم لما تحته فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التي
يلزم الفصول التي تحت الجنس ليست بلازمة له لانها لو كانت لوازمها لوجدت معها في كل فرد منها لان لازم العام لازم للخاص
فيلزم ان يجتمع النقيضان في واحد عند وجود **قوله** واما البحث الثاني فلنعرض من سار الى البراة لما علمت ان المعنى
الجنسي كالجسم مثلا جنسية انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شيء من التقييد والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد في ذاته عما سواه
فانه لو اخذ كذلك فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى الاول كما هو المحمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثاني كذلك محمول
على القيد الذي معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان لم يكن ذاتيا لان شرط ان يوجد ذلك القيد ايضا مطلقا اعم من ان يكون
معه امرا اخر او لا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا من فصول الاجسام اي فصولها المرتبة او كل فصل من فصولها التي

مع عرضها

مع غيرهما من اعراض كثيرة وحملناه عليه اى على ذلك المجموع الذى هو الجسم فليس المحمول على المجموع هو الجسم بالمعنى الثانى اعنى مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فقط الذى هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان فصلا او عرضا بالقياس اليه يكون امرا عارضا له خارجا
عن معناه بل الذى يقال ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم بالمعنى الاول اى جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان
الف شئ او لم يكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما يجرى مجراه لا بشرط التجريد والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه
والشيخ جعل ذلك اعتمادا على ما ذكره من الفرق بين اعتبارى الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع
موجودا فان مجرد المعانى الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان
هذا الحمل اوليا اولا اشعارا بان الحمل بالذات لا يكون الا فى الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذاتى والعرضى ايضا عرضى
وحمل الجنس عليها حمل غير اولى اى بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من فصول والاجسام واعراضها يحمل عليها الجسم بالمعنى الذى هو
جنس ولا يحمل بالمعنى الذى هو مادة فاذا حمل الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذى اشرنا اليه وقيل انه جسم كان
معناه انه بعينه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان معنى الحمل هو هو وانما هي النفسية والعينية سواء كان بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض مع ان المذكورة اولا كان السؤال عن وجه
الاتحاد بين الجنس والفصل ليكون ادل على المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان يكون المجتمع
من الجنس والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل فى تحقق المعانى والمفهومات وهو كما علمت
يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل والانقص وكلما كان هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعانى واكثر اثارا فى الخارج
فقد يكون لوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته وبساطته كمالية اثار كثيرة لا يترتب على غيره لضعفه ونقصه الا بعض
تلك الاثار وما يتبعها من الصفات فصورة الحيوانية التى هى بوجودها الفصل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة عن الجسمية
الطبيعية والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك الاجناس وصورها و
موادها فهى بوحدتها مما يصدق عليه معانى تلك الفصول والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة
فهذا سر اتحاد معنى الفصل مع الجنس فى الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع الاخص وصورة
فصله القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة والقريبة التى فوقه فى العموم والا فالاشياء المتعددة فى الوجود كيف يحمل
معنى بعضها على بعض اى بعد ما عرفت انه امتنع الحمل على الاجزاء ولا على المركب منها سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ
مجردا فقياس بعض الاجزاء الى بعض لا يكفى فى صحة الحمل كما زعمه القوم والا لزم جواز حمل كل معلول على علته فاعلم ما حققناه فانه لباب
الحكمة النضيجة التى من اوتيها فقد اوتى خيرا كثيرا ولكن لقائل ان يقول قد علم ان طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا
القائل قد تخلط بين النوع ما جاء عنه فى الوجود وغيرهم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وجواهر وان الاعراض والخواص
امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافى قولهم بان طبيعة الجنس متحدة مع طبيعة الشخص فى الوجود فاستشكل عليهم فيدفع كلامه بان
قولهم ان الاعراض والخواص التى للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا تفتقر فى تقوم معناها وحقيقتها من حيث
هى هى او من حيث وجودها وتحصيلها الى تلك الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وكذلك لا ينافى افتقار الطبيعة الى ما
الوجود وجود ولا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض وحملها عليها بوجودها وطبيعة الجنس باحد الوجهين
جزء الشخص بل جزء حده الذى هو طبيعة النوع الماخوذ بشرط التجريد وبالوجه الاخر شئ محمول على الشخص ويكون محمولا على تلك
الاعراض لا لانها اما متحدة الذوات لوازم لما هو الشخص بالحقيقة وعلى اى الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكذا الطبيعة
الجنسية محمولة على الشخص او النوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود [illegible] لزم هذه الاعراض بخصوصها [illegible]
ان يكون الطبيعة الجنسية جزء بوجوده حال عن هذه الخصوصيات كالجسم مثلا بالمعنى المذكور [illegible]
ما هو هو معناه ويحمل [illegible] بالمعنى الذى هو مادة فهذه الاعراض والجواهر [illegible]
[illegible]

مع الخصوصية اي بشرط شيء فالجسم بشرط الاخر والتشخص خارجا عنه الاعراض والخصوصيات والجسم لا بشرط الخصوصية وعلى هذا محمول
على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط الخصوصية عين التشخص وكذا حال كل طبيعة جنسية وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزءا والاعراض خارجة يلزم ان لا تقال على المجموع فان الخروج بالمعنى والمهية لا ينافي الاتحاد في الوجود ففرق بين ان يقال ان الطبيعة
من الطبايع لا يحتاج في معناها الى شيء يخرج عن معناها وبين ان يقال لا يحمل عليه ولا يتحد معه في الوجود فربما يحمل شيء على ما
لا يحتاج اليه ذلك الشيء في معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله ولا يفتقر الى شيء منهما في المعنى والمفهوم واما اذا
وجد بالتخصيص بالفعل في احد انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده به وكان من الجائز ان يتخصص وجوده بغيره متقوما بذلك
الغير فان طبيعة الكلية وان كانت متحصلة المعنى والمفهوم لكنها مبهمة الوجود جائز لها وجودات متباينة بسبب مشخصات مختلفة
فيتحد بكل منهما ويحمل عليه كذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اي الفرق بين كون الشيء غير مفتقر
الى شيء بالمعنى وكونه غيره او غير مفتقر اليه في الوجود لكان طبيعة الجنس دائما جزء للنوع غير محمول عليه وعلى الفصل اصلا
قوله واما النوع فانه الطبيعة المحصلة في الوجود النوع طبيعة يقال على كثيرين متفقين في المهية او من شأنها بحسب تصورها
ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة في الذات لان مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصيل اخر الا الوجود
الخارجي وطلب الاشارة بخلاف الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شأنها ان يحصل انواعا مختلفة
بفصول متخالفة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسي يطلب ما يتم به معناه وعند ادراكه للمعنى النوعي لا يطلب الا وجوده
والاشارة اليه ان كان من المحسوسات والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو والنوع الحقيقي الذي لا نوع
تحته سواء كان هو فوق انواع فيكون نوعا للانواع او لا يكون ثم اذا كان محسوسا لا بد له في وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة
يتعين بها طبيعته شخصا مشارا اليه وهي من لوازم شخصيته لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون
لكل شيء الا وجود واحد وهذه الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده وايضا يجوز تبدل احادها فاللازم من كل منها امر كلي
والمجتمع من الكليات ايضا كلي فلا يوجب التشخص الا كونها علامة له فهذا التشخص ان كان من تشخصات الامور البسيطة
كالصور والاعراض فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة بحقيقتها من خارج بل موجوديتها
نفس اضافتها الى المحال الاغيرها وتشخصها بالموضوع او صح وبعوارض الموضوع من الكم والكيف والتحيز والمتى وغيرها تشخص
بالعرض وان لم يكن كذلك فتشخصها ليس باضافة الى شيء كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف بالذات واحوال
زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا عن هذا الشخص المشار اليه بطلت شخصيته وفسد ذاته لكونه لازما
لوجوده الذي به يباين الاخرى وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب بطلان شخصيته لانه ليس من متممات الامر بطلت مغايرته
ويحتاج الى مغايرة اخرى من غير فرقنا لكن الفرق بين القبيلين مما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقي وغير الحقيقي
مما كان مشكلا علينا وليس الكلام هيهنا في معرفتنا بهويات الوجود وحقايق الفصول والتشخصات بل في معرفة القوانين
التي يجب ان يكون الامور على طبعها وليس يلزم ان يعرف ان شيئا كذا هل يكون على ما يتم ما هيته يكون فصلا مثلا او تشخصا
ام لا يكون واعلم ان التشخص لا بد ان يكون بامر متوقف زايد على المهية النوعية لانه اكثر زايدا على النوع فقط لان النوع كلي
مقول على كثيرين والتشخص ليس كذلك فلا بد ان يكون زايدا واما امر متوقف للوجود اما اولا فلانه عبارة عن تعين الشخص
وخصوصية هويته والتشخص بما هو متشخص انما هو في الخارج والهوية داخلة فيه كدخول الفصل في النوع وجزء الموجود في الخارج
من حيث انه موجود موجود لا محالة فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين
واللاتعين مطلقا امر عدمي بديهة وعدم العدم يكون وجوديا او عن عدم تعين غيره وذلك العين ان كان عدميا او موجودا
فيكون ثابتا ايضا لكن نفيه صح انه كتعين غيره بديهة فاذا كان بعض التعينات ثابتا وجوديا واحدة فوتا كان الجميع ثبوتيا وان كان
تعين غيره ثبوتيا وتعينه كتعين غيره فيكون ايضا ثبوتيا والا فلان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا الوجهين
الاول انه لو كان ثبوتيا زايدا على الماهية لكان مشاركا لها في الوجود الكلام الى ان التعين بازائه تعين اخر فيلزم لا الى نهاية

الثاني ان اختصاص هذا التعين بهذا المعين دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين وتميزه عن غيره والا لم يكن اختصاصه بهذا
التعين اولى من اختصاصه بغيره او اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين تعين اخر فيلزم ان يكون متميزا قبل كونه
متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فبمثل ما مضى في باب الوجود ولعل التعين لو كان له هوية كلية وراء كونه متعينا لاحتاج في تعينه الى تعين
زايد واما اذا كان متعينا لذاته لا لامر اخر فذلك الامر متعين فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما يكون
تعينه من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلا بد له من مادة مخصصة باعراض معينة ويكون تخصص المادة بتلك الاعراض
علة لتشخص ذلك الحادث في وجوده اذ من الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت مع ذلك الوضع والتحيز فرد اخر من ذلك النوع حتى يلزم
الاشكال وليس ان ذلك الشيء يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشيء في تلك المادة
المخصوصة هو تعينه فالحق ان تشخص الشيء بمعنى كونه بحيث يمتنع تصوره من وقوع الشركة بين الكثرة انما يكون امرا زايدا على الماهية لا في الوجود
بل في التصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا بنفسه وهويته لا بشيء خارج عنه لا عينا ولا تصورا فيكون الماهية بسببه
ممتنعة الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نحو وجود ذلك الشيء كما ذهب اليه الفارابي اذ كل ما هو غير الوجود من المفهومات والماهيات
فلا يأبى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصص بالف تخصيص لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى الشخصية نعم ربما يؤدي الى
الامتياز الخارج عن غيره من الاشياء لكن الفعل ربما يجوز كون المتصوف به مشتركا والامتياز عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف
الاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات في امر عام والثاني امر باعتبار الشيء في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك في معنى لا يحتاج
الى تميز به لكان له شخصا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول ما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مر
الاشارة اليه فان النوع المادي المنتشر المتخصص بمادة باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجود من المبدأ الواجب ويمكن
ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في التشخص على ما يرجع اليه ما حققناه بما نقل عن الحكماء ان تشخص الشيء بنحو العلم الاحساسي او بالمشاهدة
الحضورية يمكن ارجاعه الى ما قلنا فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية او بما يجري مجراها وكذا ما ذهب اليه
صاحب المطارحات من ان المانع للشركة كون الشيء هوية عينية وليست الهوية العينية الا الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير ما يصرح بان الوجود امر اعتباري لا هوية له في الخارج وليت شعري اذا كان التشخص عنده نفس الهوية ولم يكن الهوية
نفس الوجود وغير الوجود اما نفس الماهية المشتركة او نوع عارض للماهية وهي مع عارض او عوارض من كم وكيف ووضع وزمان
وغيرها المنضمة معه فان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايضا كلي فهذه الهوية العينية اي شيء هي لها ما يوجب
منع الشركة وكذا ما اختاره بعض اهل التدقيق من ان تشخص الشيء عين نحو تحليلي ليس عدم الوجود كذلك لانه يجامع الماهية
في العين ويعبر عنها الاولى المعين كما ما قيل ان تشخص الشيء بالفاعل بمعنى ان الفاعل يقوم التشخص لانه مقوم الوجود الذي
هو عين التشخص فيقوم الوجود ويكون مقوما للتشخص ايضا لكن الكلام فيما به التشخص لا فيما به وجود حاصله فرجع هذا الى ما هو حق
لبعض ان الشخص من الاشياء ما ذكرناه الا واحد الهوية وتلك الهوية ما به يرتبط الجاعل الحق لا لغير ومع ذلك التي هي التعين
التشخص انما هي اقامات للوجود الصرف واما ما قال بعض من اهل العلم ان التشخص في المادة ايتي من الهيئة وصفتها ولوازمها ما لا يوجب
الامتياز والعارض المادي فيفتقر الى المادة ويجب ان يحمل التشخص على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص من الفاعل
كما مر فان الهيولى حالها في التشخص في الشركة الخ الى المتكثر الاوامر المخصص بالمادة الحاملة
موضع خاص وزمان خاص الى ... ويكذا القول فيما ذهب اليه بعضهم وبطابقه ما وجد في كلام الشيخ في
التعليقات وغيرها من ان التشخص يحصل بالمادة من الوضع والحيز بان المقصود التميز العارض لا ما هو الطبيعة
وايضا هذه الاخر الذي لوازم التشخص واشاراته بالتعبير عن الشيء بلازمه ... عن المعلول بلوازمه او ما
وجد ايضا في كلام الشيخ من ان ليس الشخص متشخص بذاته الا الوضع مع ... ان مناه ان الوضع ... لا
... بالالة ... والجود ... يحدونها ... ولا
... الاول والثاني ... كان ... الصورة الادراكية ... وجود ... المادة

وحقيقة واحدة فيكون التشخص بالوضع ايضا راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في ازمانها المخصوصة ايضا كذلك كالمتحركات بالذات في حركاتها الذاتية سيما على ما رأينا من الحركة الجوهرية في الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصاء في هذا البحث فليرجع الى كتاب الاسفار **قوله** فصل في تعريف الفصل وتحقيق الغرض من هذا الفصل بيان معرفة الفصل ووجوده في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس وانه باى شئ يتم معناه ويتحصل وجوده وان اى الاشياء يتمم الجنس في وجوده بالذات فيدخل في تقويمه نوعا وايها يتضمن بالعرض مما لا يدخل من تقويمه نوعا واعلم ان ههنا بحاثة نها يجب الاهتمام به وهو قريب الماخذ مما ذكر في باب التشخص لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبته الى النوع كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء الماهية سواء كانت مطلقة او متحصلة يجب ان يكون وجود بعضها علة لوجود البعض ومعلول فيستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة في كل فرد فيلزم تحصيصه هذا الجزء محال فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون مقسما للماهية الجنسية المطلقة وعلة لوجود القدر الذي هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقائل ان يقول الناطق مثلا ان كان علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة لحصته ووجوده والجواب ان الحيوانية المطلقة يحتاج الى علة تقوم وجوده واما ان تلك العلة هي الناطق فليس لان الحيوانية تقتضيه لا ان الناطقية مما يستلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة للامر للحيوان المطلق فالحاجة المطلقة انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا في كل علة ومعلول فان ماهية المعلول لامكانها يستدعي علة ما وكونها معلولة العلة لعلة معينة انما جاء من قبل العلة وكذا حال الصورة والمادة والتشخص والنوع وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي عجزت عن حلها اكثر العلماء مما ذكرها يؤدي الى التطويل فان قيل المادة وجدت لذلك الفصل دون غيره من الفصول حتى صار علة لتلك الحصة من الحيوانية او لمادة وجد هذا التشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص وحصته من النوع فنقول لا جل استعداد خاص في القابل يستدعي من الحق ان يفيض ما هو من فصول الانواع المبدعة او الدائمة فوجوده بحسب جهة من جهات العلل العقلية والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب وعلة العلل واما ما هو فصل من الانواع الكائنة والمتعلقة او متشخص من تشخصاتها فخصوص وجوده بالصدور عن المبدأ علة بحسب وجوده من الفصول والتشخصات هو استعداد خاص في القابل مثلا اخراج النطفة الانسانية بعد انسحابها الى مراتبها يعيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة التي هي مبدأ فصل الانسان بل عينه وكون هذه النفس الناطقة تشخصها لاجل تشخص المادة بما استعدادها التشخصي واذا تم الاستعداد حدثت النفس الناطقة واذا حدثت النفس وجبت الحيوانية والحيوانية لنفسها لا تحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان واما اختصاص هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية وكذلك تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر **قوله** والفصل ايضا يجب ان يتكلم فيه ويعرف حاله ومعلوم ان الفصل بالحقيقة ليس مثل النطق اه تقدير الكلام هو ان الفصل يجب ايضا ان يتكلم فيه في تعريف حاله ومعلوم ان كثيرا من اهل هذا العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها نفس المشتقات غفلة او قصدا وانها نفس معانيها المحمولة من غير خصوص الموضوعات كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص بذاته والطبيعة الجنسية او النوعية ويراد بها نفس الجنس ونفس النوع فكذلك يطلق النطق والحس وقول الانفعال وغيرها ويراد بها نفس الناطق والحساس والقابل للانفعال لا موضوعاتها ولا المركب من الموضوع ومبدأ الاشتقاق فالشيخ يريد ان ينبه على ان المراد من قولهم النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل الحقيقة الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقومة هو به وليس كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص الانسان والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما المحمول على تلك الافراد المشتق منهما كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هي ايضا فصولا لكن على جهة اخرى لانواع غير هذه الانواع التي تحمل هي على افرادها بالاشتقاق وهي الانواع الاضافية التي تحمل هذه المبادي على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى ان يكون مثل النطق والحس وغيرهما

ههنا امبائنة الفصول وهناك نفس الفصول فان النطق انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون فصل نوعيهما
المتقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات النطقية جنسها وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى الشم
كل منهما بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنسهما وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فاذن لم يكن
الحس والنطق فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا بل الحساس والناطق فصلان محمولان
على الحيوان والانسان مواطاة لانهما متحدان معهما بجنسيهما واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبينا انه كيف
يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع في الوجود بالفعل مع تغاير الجنس والفصل في المفهوم وتغايرهما والنوع فيه
افتراق بعضها عن بعض وعلمت ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التي بازاء الفصل بوحدتها على جميع المعاني التي تركب
منها النوع بحسب اجزائه الوجودية الخارجية او الذهنية فان النوع وان كان في المركبات فانه بالحقيقة شيء واحد والوجود الذي للصورة
الخارجية وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل بمعنى انه يحمل على ذلك الشيء الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف
بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة الجنس والفصل في ذلك الوجود بحسب العقل واذا حلله العقل وفصل بينهما وميز الجنس عن الفصل
بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون غيره خارجا عنه في الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما حينئذ مادة
وصورة عقليتان في كل نوع ومادة وصورة خارجيتان ايضا في الانواع المركبة التي قد يوجد جنسها في شيء اخر بدون فصله وهما

قوله

وبذلك الاعتبار غير محمولين على النوع لان الجزء لا يقال على الكل قوله اعلم ان امتياز الاشياء بعضها عن بعض بعد اشتراكها في اعم
المحمولات كالوجود والشيئية والامكان العام والمعلومية يوجد باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين وباحد اربعة عند الرواقيين اما بتمام
الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما في الحيوانية وعن الشجر بفصل
هو الحساس بعد اشتراكهما في الجسم النامي وعن الحجر بفصل هو النامي بعد اشتراكهما في الجسم وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد
اشتراكهما في الجوهر واما بالعارض وجودي او عدمي فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما في تمام الذات والثاني كامتياز
الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله في الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد الوجود
عندنا مع اشتراكها في طبيعة الوجود التي هي امر بسيطة لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا الصور على صفحة الخاطر فنقول كلما
كان الاشتراك بين شيئين في امر ذاتي لهما فلا بد من الامتياز الذاتي ايضا وكلما كان بامر عرضي لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان
الاشتراك بذاتي لاحدهما وعرضي للاخر كاشتراك النوع وفصله في جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر بالدخول فيه والخروج عنه
ولما كان الجنس عبارة عن كمال المشترك الذاتي والفصل عبارة عن كمال المميز الذاتي وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك
لجهة الامتياز وجب ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا في الوجود فبسند بهذا التحقيق ينحل
عقدة من قدح في وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شيء عن غيره بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب ان يكون
متميزا عن غيره بفصل اخر ويلزم التسلسل في وجود الفصول الغير متناهية لانا نقول نحن ما حكمنا بان المميز كيف ما كان يجب
ان يكون بالفصل بل بالشرط المذكور وهو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا والفصل وان كان مشاركا للنوع المتقوم به
والفصل لنوع اخر في امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا وجنسا لهما جميعا فالناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين
في الحيوانية عن الناطق متميز عن الناطق الذي هو الانسان بقيد سلبي هو انه ليس يدخل في مفهومه الجنس وليس يدخل في مفهوم
الناطق الذي هو الانسان وكذلك متميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم مشاركته في الماهية فيكون الفصل متميزا بنفس
ذاته وكذا متميز عن فصل الفرس بنفس ذاته لا بفصل زايد ولا بجزء فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك للشيء
وشيء من الذاتيات فيستدعي فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل لانه لا يجب ان يكون بكل حقيقة شيء يشاركها في شيء من المقومات
والا لزم تركب الشيء من اجزاء غير متناهية وهو ممتنع كما برهن عليه قال الرازي صاحب الملخص في مثل هذا المقام ان منه لا يتخلص من الشكوك
الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية بالنسبة الى ماهياتها اذ لو كانت من المقومات فنسل الجوهر يجب ان يكون
جوهرا لحكاية الفصل مساويا للنوع في امر مقوم له هو الجوهر وما به الحيثية فيلزم ان يكون للفصل فصل اخر

فلا خلاص عنه الا بان يقال ان الجوهرية مقولة على ما تحتها قول اللوازم لا قول المقومات اقول معنى كون الجنس لازما للفصل ليس
ان الجنس وجودا وللفصل وجودا اخر مله وما بل هما موجودان بوجود واحد وهكذا في كل عارض من عوارض الماهية كالتشخص
والوجود ونحوهما وانما العارضية والمعروضية في طرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهري مثلا
الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الاخر كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان
الوجود او خارجا ومعنى كون مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا في حده لكونه جوهرا مركبا او بسيطا لا حد له الا انها
ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية
داخلة في مفهومه وكذا الانسان الموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط يصدق عليه لذاته
الانسانية الا انه لا يدخل في حده اذ الوجود بسيط لا حد له وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون
عرضا لما عرفت ان الوجود ليس في حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بالمعنى
المذكور وكذا الحال في وجود كل شيء حيث يصدق عليه ذلك الشيء على الوجه الذي قررناه فاعلم هذا فانه شريف فوق هذا تحقيق
هذا المبحث ولنرجع الى المتن وما بقي من حل الفاظه فقوله كالجزء في العقل والذهن لعله مشيرا اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان كون
الشيء في الذهن يستدعي معناه ان يكون له خارج مطابق بخلاف كونه في العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه جزء
من ماهيته اه يريد بيان التميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا في بعضها خارجا عن الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان مشترك
بين تلك الاشياء بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز الجنس بنفسه عن نوعه بدخول الفصل في النوع وخروجه عن الجنس وكذا
امتياز الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل عن الاخر بذاته لا بامر زائد و
قوله فانه انما يعني بالناطق شيء له نطق اه اعلم ان مفهوم الشيء غير معتبر في مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا بد
في مفهوم الناطق مثلا الشيء المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا شيء العام والا لزم ان يكون العرض العام داخلا في
النوع والفصل وكذا في غير الناطق من المشتقات التي يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان يكون الا جوهرا والا
جسما والا حساسا ففيه نظر فان من الناطق ما لا يكون في الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا وهو الناطق
المجرد عن البدن اعني النفس الانسانية فانها وجودها الخاص غير جسم ولا حساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده
بدون الجسم النامي **قوله** فنقول الان اما الفصل اه يعني لما ذكر ان مفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق
كالناطق وليس يعتبر في مفهومه معنى غير مبدأ الاشتقاق شيء اصلا فصلا عن ان يكون معنى الجنس قريبا كان او بعيدا
او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الان الخ وقد مر وجه ذلك **قوله** واما اذا اخذت الفصل كالناطق اه اعلم
ان كلا من الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط شيء كان مبهم الوجود يحتمل ان يصير عين الاخر في الوجود ولذلك يحملان
على شيء واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما في الوجود واما اذا اخذ كل منهما او واحد منهما بشرط عدم دخول الاخر
في وجوده فيصير جزء للنوع المركب منهما فالناطق اذا اريد به مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشيء ذا نفس كان مفهوما
من اضافة وجوهر هو النفس ويكون تحت مقولتين فليس من الوحدات المتاصلة التي لها حد مركب من جنس وفصل
يقسمه وحكمه انه لا وجود له بالذات بل بمجرد الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته
ناطقا يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا وجزء الجوهر الانساني المركب من مادة بدنية هي بازاء جنسه وصورة
النفس التي بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من
الجواهر على نحو ما سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي هو المقولة الى الجواهر الخمسة اعني العقل والنفس والمادة والصورة
والجسم المركب منهما فان الانواع البسائط من الجوهر لها فصول بحسب التحليل العقلي لا كفصول المركبات التي بازاء الصور الخارجية
فانها لا تركيب لها خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورية اذا كانت ذاته ما بالفعل لا كالهيولى التي يكون بالقوة فهما عين الفعلية
وقوله واما الاخرى وهي القابلية له اي كل ما هو اسم المحمولات اه اعلم ان هذه المقدمة تتضح كيد مما لا حاجة اليها في التشكك المذكور

ادنى ونهاية التشكيكات ولهذا لم نذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفي ان يقال ان الفصل اما ان يكون اعم المحمولات اولا يكون بل
يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثير منها
بعضها البعض فتعين الشق الثاني وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر
فيتسلسل فالجواب الجواب فمدار الشبهة على المقدمة القائلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضي فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قدمته **قوله** وبهذا يعلم ان الذي يقال ان فصول
الجواهر قد علمت بتحقيق هذا المقام بما لا مزيد عليه دفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الا ان يعني بفصول الجواهر
مثلا لا الفصل المحمول عليه بالمواطاة ارادة الفصل المقول بالاشتقاق مثل النفس الحيواني للحساس والنفس الناطقة للناطق
وساير الصور النوعية لفصول الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالمواطاة بالفصل المنطقي و
هو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات **قوله**
ليس يجب انه لما كان الفصل الذي بالمواطاة موجودا فيريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية خارجية بل انما يلزم
ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منهما ماخوذ
من مادة وفصله من صورة واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس او نحوهما فلا جنسه مطابق لمادة ولا فصله
مطابق لصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقي الفاظ الكتاب واضحة **قوله** فصل في تعريف مناسبة
الحد والمحدود لما كان الحد هو القول الدال على ماهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون بامور لها وجه من المغايرة والا لم يكن
احدهما اولى بان يكون دالا والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات والفرق بينهما انما هو
بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسائط الحقيقية لا حد لها
اذ لا اجزاء لها بوجه وانما يعرف باللوازم والاثار دوما وجب ان يكون حد الحقيقي مركبا من جنس وفصل لان ذا الاجزاء ان لم يكن
لها وحدة حقيقية كان كالمجموع الموضوع بجنب الانسان ويكون وجوده بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور
التي وجودها بالعرض غير محدودة وكل ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المقولات فيكون له جنس
فكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد دالا على ماهية الشيء
فكان لا محالة بجنسه وفصله **قوله** لقائل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة مؤلف اكثر الناس قد
وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء محمولا لان الجزئية يقتضي المغايرة والحمل يستدعي الاتحاد فكيف يكون شيء واحد مغايرا
لشيء ومتحدا به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات ومن ذلك نشات هذه الشبهة ونظايرها فيقال ان الحد كما بينا و
وقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب فيما له وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا جزئين اعني المحمول عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع هو نسبتهما الى الحد لانه عين المحدود
واذا كان كذلك فلم يحمل طبيعة الجنس ولا طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هف والجواب بعد ما علمت الفرق
بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير
محصل يمكن ان يدخل فيه الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا نعني انه مؤلف
من هذين المعنيين مجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا هو شيء اخر ايضا وهو الناطق
حتى يكونا شيئين متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى ينضم اليه شيء اخر هو الناطق
كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي والادراك مجملا ولا يعلم ان هذا المدرك اعني ذا النفس المدركة بحس وخيال او
وهم او نطق فاذا قلنا ناطق علم نفسه حساسية ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعيينا للمبهم وتحصيلا المجمل هي النفس
المدركة فليس كون الجسم مدركا وكونه ناطقا شيئين متغايرين في الوجود ككونه ناطقا ومتحركا بل وجوده مدركا هو بعينه
وجوده ناطقا لا انطوائه بانضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا اي كونه جسما ذا نفس مدركة امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود

لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين ولم يفصل
نحو دراكيتها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل والنطق تميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان
او بالحس والخيال جميعا ولكن بدون النطق كبعض اجزاء الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان ما له قوة اللمس فقط ومنها ما له اللمس
والذوق او الشم بدون السمع والبصر كما ان من الحيوان ما يوجد بدون الحس الباطن كلا او بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان
فوجوده منحصر بوجود واحد من الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم
على ابهامه في الذهن فان الذهن ربما يكون مترددا متشككا في تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس انها هل هي حساسة فقط او متخيلة
او ناطقة ثم يحصلها بالفكرة والاكتساب فصلها الخاص فيعرفها ويحدها بجنسها وفصلها فانضمام فصل الى جنس انما هو بحسب
المعنى في الذهن على نحو حصول تعيين بعد ابهام وجزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود
الذي هو النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود **قوله** واذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو
دليل على الفصل فان فصل الحيوان انه ذو نفس اه يريد بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الحدية بازاء الفصل فليس هو بفصل
حقيقي سواء كان الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ او فصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو علامة الفصل ودليله لان فصل
كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان
الماخوذ في فصول الاشياء من مقولة غير مقولة جنسها كما يذكر في فصل الحيوان الحساس وهو جوهر والحس انفعال
او اضافة ويذكر في فصل الانسان الناطق وحالهما كما مر وكذا يذكر في حد الخط المستقيم او السطح المستوي كون اجزائه
على وضع لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض في الخط المستقيم او السطح بخلاف ذلك والخط والسطح من مقولة الكم وما ذكر
في فصلهما من مقولة الوضع ويقال ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض للبصر وفي البياض انه مفرق للبصر والقبض
والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكورة في الفصول هي ليست بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات
جعلت عنوانات لها دالة عليها ففصل الحيوان بالحقيقة ليس ذا الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المحركة بالارادة او ذو قوة
النمو والحس والحركة فليست هويته بنفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا الحركة الارادية بل القوة النفسانية هي مبدأ
هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدأ مبادي هذه الآثار صادرة عن قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل
الحق ان النفس كما انها مبدأ لهذه الآثار المختصة بها كذلك هي مبدأ لجميع الآثار المنسوبة اليها مختصة كانت او مشتركة كالنباتية
والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة التي هي مختصة بالنفس ليس بعضها
ان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها شيء ليس له في نفسه اسم لانه هوية خارجية وجودية والاسامي في الحدود والتعريفات
بما الامور انما هي للنعوت والصفات الكلية وحيث كانت هذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر العقل الى ان يخترع له اسما مأخوذا
من نسبة ذلك الشيء اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها
او يقتصر على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين
والحلزون فيما تواريد واما على ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لانا نقسم لان الحاكي ليس بحسب العام ليدل الاسم العام
عليه بالتضمن فان دل عليه يكون بدلالة الالتزام لا محالة وقد سلف بيان اقسام الدلالات في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة
فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله واحد [illegible] وانما فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي [illegible] اللوازم والشعب كلها
وكذلك الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل الحقيقي هو وجود النفس التي هي مبدأ للادراكات الكلية والحركات الفكرية
وغيرها لكن من افاعيل الحيوانية والنباتية وما دونها [illegible] الى عدم الاسم الدال
على الهوية الوجودية للنفوس وقلة شعورنا بالفصول [illegible] الاسم الى ان ينحرف
في اقامة الحدود من حقائق الفصول التي لوازمها وآثارها الدالة عليها [illegible] الحقيقي [illegible] كالحساس
فانما فيه الحساس لا الذي يحس بالفعل بل الذي [illegible]

خاصًا ودعيًا قلت للعرفة فلم تشعر بحقيقة الفصل الا بلازم او لازمين ما او اجملنا كان او اريد وليس الكلام في هذه اي الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية
للاشياء على حسب الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب ما نصح ونتصرف نحن فيها من وضع الاسماء المشتقة من لوازمها المطابق على ما هي في
انفسها او من جهة كيفية وجوداتها في ذواتها واعلم ان اكثر ما دل البرهان على حقيقته شيء في الخارج ونحو وجوده مع امتناع حصوله في
عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دل على وجوبه وكونه بسيط الحقيقة محيطا بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق
ما لا يتناهى بما لا يتناهى ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات والعنوانات الصادقة عليه
فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول في الاشارة اليها بالبرهان الاني من طريق اللوازم والآثار هذا ما وعدناه في الجواب
عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد **قوله** ثم لو كان ليس الحيوان نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد ذاته
يريد ان يعرف كيفية اتحاد الجنس والفصل في الوجود باتحادهما بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي فيها اتحاد من وجه واخرى فالجنس انما يكون
جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا بالقوة للفصل لا خارجا عنه الفصل لازما له وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا كان متضمنا للجنس
بالقوة فالحيوان لو لم يكن نفسه الا الحساسة حتى يكون معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس ليس
مجرد الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما ذلك المعنى نوع تام في الوجود او جزء مادي
لنوع اخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق شيء
متضمن للحيوان بالقوة ولا يلتزم له وبالحساس شيء متضمن للجسم النامي كالامر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل بعموم الوجود
يكون بعينه محمولا عليه معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد بعض الاجزاء بالبعض كاتحاد
مادة الجنس بمادة النوع او صورته بصورته او مادة احدهما بصورة الآخر او بالعكس فعلى نحو آخر وانما هو اتحاد شيء لشيء خارج عنه
لازم له او عارض واعلم ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها علم غامض شريف ومسلكها
مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة ببسط لا يوقف وتقرير
فائق وتحقيق عميق وطرز انيق في بيان مفصل ولولا مخافة التطويل والخروج عن اسلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا
نقله مقتصرا على اشارة خفية الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقد تحاشينا عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها **قوله**
فيكون الاشياء التي فيها اتحاد على اصناف فاحدها ان يكون كاتحاد ... اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون تلك الاشياء المتكثرة
من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك على اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض اخر واحق
الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد العدد
كما سيجيء ايضاحه وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فادون الاشياء من جهة كونها واحدة على اقسام احدها ان يكون
فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شيء بالقوة غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيتقوم وجوده بالصورة على
ان يكون وجود الصورة وجودا امرا خارجا عن وجود المادة وليس وجود احدهما وجود الآخر ولكن الفرق بين وجوديهما كالفرق بين
الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجوده الكامل الشديد يلحق فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره
الذي هو امر عدمي فجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة ولاجل ذلك لا يحمل عليهما معنى الجنس والفصل الماخوذين منهما ولولا ذلك لما
وقع الحمل ان فقوله ليس احدهما الآخر ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما اي ليس واحد من المادة والصورة هو الآخر ولا المجموع شيئا
واحدا ولا شيئا من المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكمالها ونعتها كانت المادة ما
الوجود وجدت بنفسها ولها تحصلات وجودية متبدلة فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فمع لاجل هذا ان يقال ان وجود كل
من المادة والصورة غير وجود الأخرى والثاني من اصناف المتحدات ما اتحادها اتحاد اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق
بالآخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت في هيئة او صورة فحصل منها شيء واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة كالاعضاء
لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركبات الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء
صورها العنصرية واستحالتها في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن ماهيتها ووجوداتها عارض لها وانما الثالث

اتحاد

اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الآخر بل بعضها لا يتقوم بالفعل الا بما انضم اليه فيحصل فيه وبعضها متقوم بنفسه بالفعل
غير مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل الجسم والبياض فقال الجسم انه ابيض والحمل ههنا
حمل بالعرض لان جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته متضمنة لصدق الابيض عليه وانما القول و
الانفصال هذه الاقسام الثلثة جهة الاتحاد والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام هويتها وجودها وليس لهذه المتحدات وجود واحد
ولا يحمل بعضها على بعض ولا بمجموعها محمول على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة فيها امرا
حقيقيا بل اعتباريا كالاسوة ولا عرضا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد
الذي هو لحوق الاشياء ثم هو الذي بصدد بيانه الشيخ **قوله** ومنها اتحاد شئ بشئ قوة هذه الشئ منهما اي يريد بيان اتحاد
الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس لكونه امرا مبهما مترددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان مفهومه
من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ الاتحاد بين مفهوم ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي ايضا لا بد فيه من المغايرة
بين الموضوع والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من شانه ان يصير عين معاني مختلفة في انحاء
الوجودات كل منها في الوجود يكون هذا الشئ لا ان يتم وجوداتها بوجود هذا الشئ بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان مثلا
بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا في الوجود او ناطقا وصاهلا او ناهقا في الاعيان فاذا
انضم الى معنى الحيوان معنى الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكن يكون منضما اليه في وجوده هذا النحو من الوجود بعينه
فان وجود الناطق الذي هو الصورة الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير وجود الحيوان
من حيث التعين والابهام والقوة والفعل والكمال والنقص لان هذا غير ذلك في الوجود بان يكون الحيوانية وجود والناطقية
وجود لحوق اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب كذا الحال في الفصل **قوله** مثل المقدار فانه معنى يصح
ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقارنه اراد بالعمق الجسم التعليمي وهو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في
هذا الباب لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف فيها بالذات لا بامر خارج او عرضي
ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير حقيقة الجسم ولا في ان الذاتي المشترك وجوده بعينه وجود كل واحد منها
ولا في ان كلا منها امر معنى خاص زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال غاية الايضاح انه يجوز ان يكون شئ واحد بعينه
اشياء كثيرة متباينة في الحقيقة النوعية ان للمقدار معنى واحدا من الكم المتصل القار يجوز ان يكون بنفسه خطا او سطحا او جسما
لا بان يقارنه امر متميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا تركيب في شئ من هذه الانواع من الكم المتصل القار ذي القابل للقسمة
لا يكون في الوجود مجردا عن هذا المعنى فقط والا لم يكن جسما ولا محمولا على الخط ولعقيمه بل يجب ان يكون وجوده وجود احد هذه
الثلثة بعينه ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها الا ان الخصوص القابل للانقسام يحتمل في ذاته ان يكون منقسما في طول فقط
في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه
فالمقدار لا يكون في الوجود الا احد هذه الثلثة التي يحمل على كل منها اسم المقدار ويحمل على المقدار في كل منها اسم ذلك الشئ والمقدار
الخطي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا في العين ولا في الخيال لكن العقل
يتصور مفهوما كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ويعرض له وجود ثم اذا اضاف الى القابل للقسمة زيادة على انه في جهة
او في جهتين او في ثلث جهات انه هو على انه معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه بل القابل
للمساواه والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعد او بعدين او اكثر وكونه قابلا للمساواة بنفسه كونه قابلا للحاق بعد
وبالعكس ويكون هذا المقدار مقدارا بعينه كونه خطا وبالعكس وهكذا في السطح والجسم واعلم ان من كان الوجود عنده امرا عينيا
والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات كلية يحمل عليه الحكم بكون المفهومات المختلفة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد مصداق
قوله لحملها مطابق لصدقها ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت وهي هاهنا ان كانت كثيرة ما او هي الاشياء التي مضت كرنا ها فيها
معنى من الطبايع المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان مثلا بجنسه وفصله موهو

بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي ههنا النوع المقداري فانه وان كانت
فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصلة من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه والامر
المحصل لا يكون الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل امرا مبهما غير محصل فان الخط امر محصل نوعي متمايز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا ابكر
ذلك بانضمام محصل الى لا محصل ولا بان ذلك المحصل شيء اخر غير الذي هو غير المحصل فههنا مغايرة بمجرد الاعتبار العقلي
على هذا الوجه بين الشيء وتحصيله فان تحصيل الشيء ليس الا تحقيقه لا تبديله وهو تكميله لا تغييره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد
بين الجنس والفصل وان كان في غير البسايط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم اينما كانا وان كان فيهما اختلاف باعتبار
الخارج **قوله** وانه وان كان مختلطا وكان بعض الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها من المواد
يعني هكذا يجب ان يتصور حال الجنس والفصل للنوع الواحد في توحدهما وجودا وتكثرهما بحيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان
النوع مختلطا بالبساطة والتركيب كان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادها ولا الفصول من حيث هي فصول صورها كما علمت من الفرق
وبعضها لا تركيب في طبايعها من مواد وصور كالمقادير والتلد والاعراض والجواهر البسيطة من الصور والنفوس وغيرها فان كان
فيها تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة احد الشيء الواحد المحصل مرة غير محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفعل والقوة و
الابهام فيه لا يكون بحسب الوجود بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية التي لم يتنوع
بعد وهي بالقوة في وجودها نوعا من الانواع غير محصل بالفعل في شيء وبالجملة لا يمكن الجنس وجود غير وجود الفصل بوجه
من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا كالعقل او له تركيب في طبايعه كالانسان واما كونهما جزئين للحد فان الحد لا يكون الا مركبا
فيهما كما يذكره والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو جزء للحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان
متغايران يتركب منهما الحد فكل منهما لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل ولا ايضا
للجنس فقط انه حد ولا الفصل بحد في الحيوان مثلا ليس بجسم ولا حساس ولا شيء منهما حد الحيوان لكن كل منهما يحمل على المحدود و
وكذا المجموع يحمل عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت والاوصاف الذاتية والنعوت
المختلفة لا يكون بعضها واحدا ولا بعضها اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا يجمع اندراج في ذاته تلك النعوت
فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كلية باعتبار طبيعة واحدة موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وبتعرفها
وتحدها بها ولا يحمل بعضها على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني طبيعة واحدة فقولنا
الحيوان الناطق يفيد معاني شيء واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان انه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان
وشيء هو الناطق والمنظور اليه في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان كان
المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه تأليف من معان ونعوت يمكن اعتبار كل منها معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك
كثرة في الذهن من امور كل منها غير صاحبه في المعنى والمفهوم فمن عنى بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عنى به الصورة العقلية القايمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها فهو المحدود فانه حيوان لانه جوهر
ذو بعد هو نفس نام حساس وذلك الحيوان هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين عين المحدود الذي لا كثرة فيه وباعتبار
الاخر غيره ويكون مساوقا بالنسبة كاسائر **قوله** ثم الاعتبار الذي يحكم بكون الحد بعينه هو المحدود لا يحتمل
الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان يؤلف من جنس وفصل وهما جزءان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود
ليس كذلك اي ليس يؤلف منهما ولا الحيوان الناطق في المثال المذكور جزءان منه بذلك الاعتبار بل يحمولان عليه بانه هو
لا انهما شيئان متغايران في حقيقة المحدود والذي هو الانسان متغايران للذات جمعا فيه فان الحد يجمع من نعوت وصفات كلية
ليس احدهما بحسب المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين ولا شيء منهما

قوله

مفهوم

المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق
كثير من المفهومات فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي يصدق عليه الناطق
لا يريد بيان ان مفهوم الحيوانية غير مفهوم الناطقية بل ان وجود الحيوانية فيه قد استكمل بحصول الوجود النطق فالحد والمحدود
وان كانا في الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج الا انهما متغايران في الاعتبار
كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزآن
له في الاعتبار ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع حد فليس الجنس فصلا ولا حدا ولا الفصل
واحد منهما اي من الجنس والحد وليس المؤلف من مفهومي الحيوان والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المؤلف ومفهوم
الناطق غير المؤلف اذ لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض بحسب المفهوم ولا المجموع
على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر فكل منهما غير
الكل وهو امر ان التحلما الاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة في المفهومات الذي هو
شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع واحد والبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل
والتفصيل الواقع في كلام الشيخ ههنا الاجل الغفلة والذهول **قوله** فصل في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل
والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود وبيان اجزاء ما هو الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل
كل منهما وجميعها عين المحدود وكيفية كون الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه نوعا ما
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها اتم فيه زيادة على المحدود او تكرار في اجزائه وبعضها ما ليس كذلك والفرق بين
حدود البسائط والمركبات وما يتوسط بين ذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه
بعينه جزء المحدود كما سيجيء بيانه **قوله** والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان الاشياء كيف تحد وكيفية ان من الامور
التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان بعضها
بسايط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر
وكيف يحد العرض وما الفرق بين ماهيات الاشياء وصورها مقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود والوحدة وكثير من صفات
الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمال ونقص وكذلك
ايضا كون الاشياء ذوات ماهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة والحد للشيء قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي
محدوده من غير زيادة ونقص وقد لا يكون كذلك فالاول كما في الجواهر البسيطة فان حد كل واحد منها ايضا واحد اولا اوليا
حقيقيا اي يتناول بالذات غير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها سواء كان اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او من مادة و
صورة ففي كل منها زيادة على المحدود وتركيبا او حدها لها بالذات والحقيقة لان تلك الاشياء ان كانت مركبة من جوهر
وعرض والعرض متقوم بالجوهر ففي حدها الجوهر مرتين وليس في تركيبها الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة وصورة
والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت حال الطبيعة من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا
المقادير والاشكال عرفت ان وجودها مرتبطة بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من جهة انها
متعلقة الوجود اما بما تقارنها واما بما تقوم بها من الجزء في كل [illegible] [illegible] [illegible] فيكون في حدها
زيادة على ما في المحدود اما الاعراض فلانها وان كانت امورا خارجة عن الجوهر لانها اخذ الجوهر على طريق الحد
هو جوهر ايضا الا ان حدودها ما لا يتم الا بالجوهر لا بما حقايق [illegible] والمركبات التي من الجوهر والعرض فلان في
حدودها تكرر وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء المركب [illegible] [illegible] مرة اخرى لكونه ماخوذا
في حد الجزء الاخر الذي هو العرض اذ حد الجوهر في حد العرض كما ان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الجوهر وحد العرض [illegible] الى [illegible] وتكرير [illegible] للعدد تحليل

مضمنات ل

الحدود ووردها الى مضمنات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا في حد المركب مرتين ولا يكون في ذاته الا مرة فههنا ايضا الحد زيادة على المحدود كما في حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغي ان لا يكون مشتملة على زيادات مثال هذا اي كون بعض الحدود مشتملا على زيادة تحديد الانف الافطس والفطوسة هي تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لا بد من اخذ الانف في تحديده فاذا اخذت الانف في حده لزم اخذ الانف مرتين فاذن لا يخ اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على الزيادة او التكرار ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسائط الغير المتعلقة بشيء كالجواهر البسيطة او يكون حدها على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح على كون كل معرف يوجد فيه معنى ذات الشيء سواء كان مع زيادة او لا انه حد له وينبغي ان لا يقتصر في الحد الشيء على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية فيجعل امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه الجهة والحد كما عرفت في المنطق ما يدل على ذات الشيء المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او يعرض بازائه اسم حدا لكان جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتاب الجاحظ وغيره حدودا وليس كذلك فاذن ظهر ان الحدود في هذه المركبات والاعراض ليست حدودا حقيقية وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هنا ما اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشيء ومهية الشيء حده لان المراد منهما ما يقع في جواب ما هو وهو لا يكون الا الحد او المراد بالذات الهوية الخارجية وعلى هذا صح ان يق ان البسيط مهيته ذاته اي حده يطابق ذاته ويصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له قابل ولو كان له شيء قابل لم يكن مهيته وحده يقابل ذاته بل ازيد منها لان ذاته اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة والصورة و الصورة ليست مما يقابله حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة من مادة وصورة فليست هي الصورة ما هي فحدها ليس بالصورة وحدها اذ مهية الشيء وحده يدل على ما يقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة في حده مرتين بوجهين احدهما كونها احد الجزئين للمركب والاخر كونها مما يتقوم الجزء الاخر اعني الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه وتذكير الضمير باعتبار المقبول **قوله** وبهذا يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة والصورة انما هي جزء من المهية يعني مما مر ان الحد لا يقابل المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية في المركبات و المهية في البسيطة وكذا الفرق بين الصورة في المركبات والصورة في البسيطة ويحتمل ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة فيها والاول اولى وان كان الثاني ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة انما يكون جزء من المهية في المركب وليس جزء منها في البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط بنفسها اي حده يقابل ذاته بخلاف المركبات في حده زيادة على ذاته فالمركبات لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اي حدها يقابل ذاتها اما الاول فظ لما ذكر ان الصورة جزء من ذات المركب اما الثاني فلان مهية الشيء ما يكون هو ما هو والمركب ليس مهيته هي ما هي بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة وصورة مقارنة لها او كون الصورة مقارنة بمعنى ان فيه من الصورة وذات المركب في الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة وهذا المجموع هو المركب لا غير والمهية هي كون الشيء مقارنة المادة اي كون المادة والصورة على نحو الاقتران بها او التركيب بهما فالصورة احد ما يضاف اليه هذا التركيب والمادة ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة منهما اي هي مجموع المادة والصورة والوحدة الجامعة لها ففي المهية زيادة على الصورة وايضا زيادة على الصورة التي في المركب **قوله**

فالجنس بما هو جنس مهية والنوع بما هو نوع مهية والمفرد الجزئي بما هو مفرد جزئي مهية بما يتقوم به من الاعراض اللازمة فكانه كان المطلوب ان الحد والمهية في الاشياء ذوات مهيات وحدود متفاوتة ويكون قوله عليها سبيل تشكيك وتقدم وتاخر والمطلوب ههنا ان قول الحد والمهية على الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فظ وامرها ايضا له مهية بمعنى ما به الشيء هو هو وبما به الذات هي ما هي لكن ليس له حد بوجه من الوجوه وقوله وان كان للمركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه ذا حد انه مركب فقد علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على نحو انه فيها زيادة على المحدودات بخلاف حدود البسائط فانها يقابل ويوازي المحدودات واما المفرد فلان مهيته لا تعني ما يقع في جواب ما هو ولان القول في الجواب عنه ركب ولا حد له لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس في شيء منها اشارة الى شيء معين مخصوص ولو كانت فيها اشارة الى شيء لم يكن حدا ما مقابل

قوله

تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما أو دلالة على نحو آخر كحركة أو إشارة أو ما أشبه ذلك من أسماء أو إشارات وليس في شيء من هذه الأمور
اكتسابا للمجهول بالنعوت والأقوال الشارحة ولأن كل اسم يجعل ويخصص في حق المفرد الشخصي يكون دالا على نعت ومعنى
النعوت والأوصاف لا يكون إلا بمعاني يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي إلى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال الكثرة
ولا يجعله شخصيا نعم ربما أفاد التأليف والتقييد الكلي بكلي آخر قلة الاشتراك فيه بحسب الخارج فإنه إذا كان ثمة معنى كلي [illegible]
ثم أضيف إليه معنى آخر كالضاحك قلت الشركة ثم معنى آخر كالأبيض ثم المتحرك ثم الأعمى وهكذا غيره حتى صار الكاتب الضاحك
الأبيض المتحرك الأعمى العالم الورع التقي إلى ألف ألف صفات ونعوت كلية لم يصر بهذه القيود والمخصصات مما يمتنع وقوع
الشركة نعم ربما كان نوعا منحصرا في واحد وأما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكلية قليلة كانت أو كثيرة ولا
يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة الإشراقية والإشارة الحسية كسقراط مثلا فإنك إن أردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الدين
المقتول ظلما بالسم المخصوص الذي اسمه [illegible] كان فيه شركة وإن قلت ابن فلان أو في زمان فلان الملك وحكم فلان أيضا
حكمه وكذا الكون في الزمان فكان في المجموع أيضا احتمال الشركة على كثيرين إلا أن ينتهي إلى الإشارة والتسمية اللفظية
فبطل كونه تحديدا فإن زدت وقلت وهو المقتول في مدينة كذا في يوم كذا فهذا الوصف مع تشخص متعلقه من تلك المدينة
المعروفة بالحس وخصوصية ذلك الجزء الزماني أيضا كلي يحتمل الشركة إذ العقل يجوز أعدادا كثيرة بهذه الصفة قتلوا في تلك
المدينة في يوم كذا إلى أن يستند إلى أمر شخصي ثم إن كان الاطلاع عليه بالإشارة الحسية والمشاهدة فلم يكن تحديدا
ولا تعريفا عقليا وإن كان غير ذلك فلم يكن الشخص بهويته الشخصية الممتنعة عن الشركة معلوما سواء كان المستند إليه
شخصا من أشخاص النوع الكثير الأفراد أو من الأشخاص التي نوع كل منها مقصور على شخص والشخص مستو في حقيقة نوعه متكفل
لبقاء نوعه بلا مثل ولا نظير له لكن الفرق بأن القسم الأول مما ليس للعقل سبيل إلى رسمه بخصوصه لم يعرف متى تكون و
متى يفسد وأما القسم الثاني فللعقل سبيل إلى رسمه بخصوصه بنعوت كلية لأن تشخصه من لوازم نوعه فيدوم بدوامه ولا يفسد
ولكن المرسوم من حيث تشخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه إلا بدليل عقلي يحكم بدوامه على كلي فلم يكن هذا الحد حقيقيا
فإن الحد الحقيقي للشيء ما يعرف به ذات الشيء بما يدخل في ذاته من جملة ما يدخل في ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذي به يمتنع
عن الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلائل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا فظهر بهذا البيان أنه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصي
وإنما يعرف بلقب أو إشارة حسية أو علم شهودي أو نسبة إلى أمر يعرف بأحد هذه الأمور واعلم أن السر في أن الشخص بما هو شخص
لا يمكن معرفته بالحد أن تشخص الشيء إنما هو بنحو وجوده والوجود كما ذكرنا مرارا هوية بسيطة عينية لا جنس له ولا فصل فلا حد لها
لأن هذه كلها مفهومات كلية لا يعرف بها إلا الماهيات والطبائع الكلية والواقع في جواب ما هو أو قول كلي ليس الوجود لا ماهية له بهذا
المعنى وأما الماهية بمعنى ما به الشيء هو ما هو فإذا قيل الوجود ماهيته عين هويته أريد بها هذا المعنى وإذا قيل الأشياء ذوات
ماهيات ماهياتها غير وجوداتها أريد بها المعنى الأول فإذن الشخص بما هو شخص لا يعرف إلا بالإشارة الحسية أو العلم الحضوري
الذي هو عبارة عن وجود الشيء الخارجي للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جملة العلوم التصورية المحمولة على المحدود
الصادقة عليها ما دام وجودها فإذا كان المحدود من الأفراد الكائنة الفاسدة لم يكن صدق الحد على شيء منها دائما بل صدق عليه حين
وجوده وكذب حين فساده وحينئذ كان محدودا بحده وإذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد عليه تارة صادقا وتارة
كاذبا فلا يمكن العلم من طريق الحد ولا الوثوق بوجوده منه إلا باتباع الظن دائما أو بنحو آخر غير التحديد العقلي كزيادة إشارة
أو مشاهدة حضورية فيصير تلك الزيادة معينا محدودا موثوقا به وإذا لم يكن [illegible] وما بدل الحد فقط
أن لم يكن محدودا بالحقيقة إذ الحدود الحقيقية ما يكون صدق حمله عليه يقينيا دائما فمن أراد أن يحد الجزئيات
الفاسدة فقد تكلف شططا وتعرض لإبقائها وبعض الناس لإبقائها فقد تشاغل بما لا حد له بالتحقيق ولا ماهية له بمعنى ما يجاب به
عن السؤال بما هو فيكون قول الماهية عليه وعلى الأنواع والأجناس بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز واعلم أن في هذا الفصل وجوها
من النظر والبحث الأول أن الحد كما علمت غير مرة ليس للوجودات وإنما هو للماهية أو للذي له الماهية [illegible] أجناس الأعراض و

وثانيهما انما هي نحو وجودها وليس مفهوم العرضية داخلا في مهيات الاعراض كما انه مثلا فانه له مهية نوعية وهي اللون
القابض للبصر واللون مهية جنسية وهو الكيفية المبصرة ولها تعلق بالموضوع وهو نحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول
الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم في تحديدها زيادة الحد على المحدود والثاني ان الحد انما يكون للذوات المهيات التي لها وحدة
طبيعية سواء كانت بسيطة خارجيا او مركبة من مادة وصورة واما المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الا
الابيض فليس له حد غير حدود اجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا المطلب حيث قال في اول المقالة
الثانية ان الوجود قد يكون بالذات مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض
لا يحد فليترك الان فتلك تعليم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له فلم يلزم من هذه الجهة ايضا تكرار في الحد وزيادة له على معنى المحدود وفي
نفسه الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض لا حد له فنقول ان اطلاق الفطوسة على
تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره امر لفظي مختص به على انه بلغة العرب لاجل زيادة الايضاح الذي فيهما فسموا هذا التقعير
فطوسة لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير منوع له داخل في حده مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا انحناء ما طرف الق
خمصا والقدم المنحني اخمص ولم ان يسموا التقويس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم دون ساير التقويسات والاستقامات
وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا القسم من الانحناء والتقويس والاستقامة حتى يحصل اخذه في الحد وبالجملة الاضافة الى
مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية وصفية ليست حقيقية حتى يكون لها مهيات
وحدود والرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة انما
في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يقع على المهية النوعية وقد يقع على الامر الحال في المحل الذي لا يتقوم وجوده ولا يتم نوعه
الا بما حل فيه فلا يصح ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته ان اراد بها المعنى
الثاني فلا فائدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان
طبيعتهما النوعية وصورتهما العقلية محمولة عليهما ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته ومادته والعجب
انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح
ان يحمله الهيولى ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة في المركب لا ما يحمله المادة نعم
قد يعم الصورة في الاستعمال بحسب اصطلاح اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالمسمى بهذا
المعنى صورة والفصول باعتبار ما صورة والمشخصات ايضا كذلك فعلى هذا ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي
معتبرة حقيقية نوعية لاحتياجها الى مكملات شخصية وبالجملة قوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته ليست ذاته بل جزء
ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد الخامس ان قوله ان كل بسيط فان مهيته ذاته واما المركبات
فليست مهياتها ذواتها واراد بالبسيط ما لا جزء له ولا قوام لشيء ليس بموجود لان مراده كما قد شرحنا ان حد الصورة القائمة بمادة
كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب مشتمل على اخذ المادة فيه مرتين مرة لاجل جزء المركب
ومرة لاجل ما هو في حد الجزء الاخر اعني الصورة وفيه نظر اما الاول فلان الصورة في ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة لانها مستقلة الى المادة م
على المادة شريكة علتها التي هي الجوهر المفارق سواء كانت صورة امتدادية مقومة الجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة
للجسم كما حقق في مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة في لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها و
مثل هذه الامور لا يكون داخلة في مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود غير داخل في المهية
والحدود واما الثاني فلان مهية المركب جامعة للصورة والمادة والوحدة الجامعة بينهما اقول هذه الوحدة ليست وحدة تاليفية
حاصلة ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هي تمام المادة وكمالها والمادة مضمرة فيها والشيء مع تمامه هو ذلك الشيء
بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام الشيء هو ذلك الشيء على وجه اكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة في الوجود والتحقق كنسبة
الجنس الى الفصل في التقرير والتحصيل وقد بالغ الشيخ في بيان ان انضمام الفصل الى الجنس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم

الا مفهوم الحيوان وقولنا الناطق فليس الاتعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق بين المبهم والمحصل لا لان العقل يعتبر
تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما تارة جنسا وفصلا ويجعل النوع مركبا منهما في الذهن وهما في الخارج واحد فحال المادة والصورة
في الوجود تشبه حال الجنس والفصل في التقرر فان المادة تارة يوجد في الخارج لاجل الصورة وتارة لاجل الصورة لانها
مبهمة الوجود كما ان الجنس مبهم المعنى النوعي فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بين تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع
المادي ويعتبر فيه وجودا للمادة ووجودا للصورة من جهتي النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما المعنى الجنسي
ومن الاخر المعنى الفصلي ويجعلهما حدا للمركب في مهيته من غير حاجة الى زيادة معنى ولا تكثير وتثنية للمادة التي ذكرنا
قوله الجنس مهية والنوع مهية للفرد الجزئي ايضا مهية كلام مغلط توهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقع على الكل
وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للتشخص بما هو شخص اذ الوجود كما علمت داخل في الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا مهية فكذا
التشخص **قوله** ومناسبة الحد واجزائه اه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متأخرة من المحدود بخلاف اجزاء المحدود
فانها لا يكون كذلك اصلا **قوله** ونقول ان كثيرا ما يكون في الحد اجزاء هي اجزاء المحدود وليس اذا قلنا اه اجزاء الحد
قد يكون اجزاء المحدود بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود وربما يكون نفس المحدود
من اجزاء حده ولعل قائلا يقول انكم قلتم ان الجنس والفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود
والمحدود هو النوع لا جزء له اذ الجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمولان عليه فيقال معرفتكم انه ليس اذا لم يكن الجنس و
لا الفصل جزء النوع جزء اصلا بل قد يكون لبعض الانواع المحدودة اجزاء هي ليست باجناس وفصول وان كانت مناسبة
لها وذلك من احد صنفي الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما المركب الذي في الاعراض فهو في الكيات متصلة
كانت كالمقادير او منفصلة كالاعداد الا ان الاجزاء في المتصلات بالقوة وفي المنفصلات بالفعل واما الذي في الجوهر فهو من
الاجسام التي لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامي والحساس جزءان
للحد **قوله** فظاهر الحال يومي الى ان اه لما كان الحد بالذاتيات وهي اقدم من المحدود لكن كثيرا ما يتفق ان يكون
بالعكس فيكون المحدود اقدم من اجزاء الحد كما في تحديد القوس وتحديد الاصبع وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور
انما يحد الاصبع يحد الانسان الذي هو كل له ولباقي الاعضاء ولا يحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدائرة فاذا
اريد تحديده يقال انها قطعة من الدائرة ولا يحد الدائرة بالقوس والحادة جزء من القائمة ولا يحد القائمة بهذه الكلمات
يقع في حدود اجزائها ولا يقع هذه الاجزاء في حدود كلياتها وكان يجب ان يحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو كله فلا بد
ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة فنقول ان هذه ليس شيء منها اجزاء المحدود من جهة عينيته اه يريد بيان اللمية في كون هذه
الامور واقعة في حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء قد يكون اجزاء لمهيته وصورته
الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته الكونية واجزاء الوجود ايضا قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهي التي لا بد
من تحققها في تحقق الشيء ايما وجد الشيء وكيف وجد ومتى وجد وقد يكون اجزاء لمجيئه كمال ذاته وتمام خلقته فالتي يقع
من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء مهياتها وهي المعاني المحمولة عليها المتحدة معها في الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس
الى المهية كالعرض بالقياس الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء والتحديد
انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية داخلة في التحديد فضلا عن الاجزاء التي
لا مدخلية لها في اصل الوجود وقوامه بل في كمالية الوجود او في كمالية اجزاء الوجود او في حسنها او في زينتها فالاول كاليد و
الرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا تقرر هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في
حدود كلياتها لانها ليست هي اجزاء لموضوعاتها من جهة مهيتها وصورتها العقلية فمهية الانسان هي المركب من الحيوان
والناطق ومهية الدائرة هي الخط المستدير ان كانت خطية والسطح المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزؤها انما هما
الخط والاستدارة او السطح وكونه محاطا بمستدير ومهية القائمة هي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما على الاخر

قوله

فليس الاصبع جزءً من مهية الانسان ولا القوس جزءً من مهية الدايرة ولا الحادة جزءً من القايمة اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو الانسان ان يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد او رجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القايمة ان يكون فيها حادة بل هذه الامور مما يوجد بعد تحقق مهية الكلات وصورتها لانفعال او هيئة بعرض لموادها وموضوعاتها الخارجية والعقلية فهي انما كانت اجزاء لموادها لا لمهياتها وصورها العقلية واعلم ان البدن مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من البدن والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج لكنها مركب عقلي من مادة وصورة عقليتين فالسطح مادة عقلية لصورة الدايرة وكذا الزاوية القايمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها اعني هيئة الزاوية القايمة فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في مادة كونية ثم يحدث له الاعضاء من جهة الانفعالات والاستحالات التي تحدث فيها شيئا فشيئا حسب فعل الصورة لحاجة النفس الى الالات وادوات هي شرايط افعالها ومبادي استكمالاتها لا مدخل لها في اصل المهية والصورة الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيوانيتها الشخصية والنوعية كما يدل عليه علم التشريح واما الدايرة والزاوية فالانقسام لسطحها ومادتها العقلية الذي يوجب حصول القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق باستكمال المادتها بصورتهما اعني الشكل المستدير والهيئة المسماة بالزاوية القايمة ولو كان الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحواد مما يتعلق بها استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزاء هي زوايا حادة وليس كذلك وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما نحن فيه يخلو من الانقسام وتلك الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك الاجزاء كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج في الانسانية الى مثل هذه الاعضاء بل ليستعمل مادته البدنية اذا تمت لحواله لاغراض وغايات اخرى فمثل هذه الاجزاء التي هي للمادة لغايات اخرى لا لحاجة الصورة اليها في اصل القوام ليس مما يوخذ في الحد البتة فهذا هو السبب في عدم وقوع هذه الاجزاء في حدوده ما هي اجزاء له بقي الكلام في علة وقوع تلك الكلات في حدود اجزائها فاسمع لما يتلى عليك **قوله** لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءه يعني ان هذه الاجزاء كما لم تكن اجزاء للمادة ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي مادة مطلقة ولا بما هي لتلك الصورة بحسب نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم ان يكون له اصبع ولا يناسبه ان يكون ذلك جزءا له ولا من شرط السطح ان يكون جزؤه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت في مادتها لغاية اخرى راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ في حده المهية النوعية الانسانية وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدايرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يؤخذ الدايرة في حد القوس وكذا قياس حال القايمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه الكلات اي مهيتها النوعية في حدود هذه الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها بالقياس الى ما وقعت في حدودها ولا التي وقعت في حدودها مما يفتقر اليها في اصل قوامها او في قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق بوجه واما الافتقار اليها في شيء زايد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية بل هذه الاجزاء يفتقر في قوامها الى هذه الكلات لانها ناشئة عنها بوجه فلا جرم يؤخذ في حدود هذه الاجزاء **قوله** ثم يفرق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع في الانسان جزء بالفعل واذا حد او رسم الانسان من حيث انه لمادته جهة الاشتراك بين هذه الامثلة الثلثة وهي انها ليست اجزاء لمهية ما هو الكل ولا المهية ان نجيب اصل ذاتها وصورتها ولهذا لم يقع في حدود تلك الكلات اصلها لهذه العلة وانها وقعت في حدود ما هي تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد ان يذكر جهة الافتراق بينها اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فان جزء موجود بالفعل فيما هو كل وهما جزءان موجودان بالقوة فيما يقاس اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل في الانسان الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده لا بد ان يؤخذ الاصبع في حده وكذا لو اريد برسم هذا الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يؤخذ الاصبع بذاته او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص كامل لا ينافي قولنا سابقا ان الشخص بما هو شخص لا حد له لان المراد بما ذكرنا ان الشخص لا حد له من جهة شخصيته لا انه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصفة فزيد مثلا له

من جهة انسانية التي هو اصل ماهيته ولهذا من جهة كونه كامل الاعضاء او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم لا يكونان الا متصورات عقلية كلية والحاصل ان في هذا المثال ثلثة اشياء احدها ان الاصبع لا يقع في تحديد الانسان وقد علمت وجه ذلك الثاني ان الاصبع داخل في تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي والشخصي لانه جزء ذاتي لذلك الانسان في كونه شخصا كاملا والثالث ان الانسان المطلق واقع في حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يوجد في حد احد المتضايفين ذات المضاف الاخر مع سببيته الموجبة للاضافة بينهما والامر الثاني يختص بهذا المثال وبه يفترق عن الباقين لان هذا القسم هو الانسان الكامل من الجمل والكلات التي يجب ان يكون الجزء فيها جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان الاخران يعني الدايرة والزاوية الحادة فليسا من جملة التي يجب ان يكون فيها جزء بالفعل **قوله** وليس يجب ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطعة بطلت الوحدة لسطحها الا لما قرر الفرق بين المثال الاول وبين المثالين الاخرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد التنبيه على هذا اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجراها من الانواع المقدارية يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الاتصالية فالدايرة سطح واحد يحيط به خط واحد مستدير والسطح وغيره اذا انقسم بطلت وحدته الاتصالية فسدت ذاتها الشخصية ولم يبق ذاتا واحدة موجودة والشيء المعدوم لا يكون له جزء ولا تجزية فاسناد الجزئية الى الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة والتشبيه لان اشياء الا ما ان يكون جزءا لذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايضا في قوة المتصل الواحد من جهة مادته ان يصير متجزيا وايضا المتصل المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل للانقسام الوهمي او الفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير ان يبطل ذاته وكذلك حكم القايمة في جميع ما ذكر **قوله** ثم الدايرة والقايمة يختلفان في شيء وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا الخ يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدايرة والقايمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم اضافي وفي الاخر ليس كذلك فان قوس الدايرة قطعة من دايرة يعني لا بد من وجود دايرة بالفعل حتى ينفصل منها جارحا او يعتبر فيها وهما قطعة واما في الحادة فليس من شرط وجودها ولا من شرط توهمها ان يكون في الوجود قايمة تضاف اليها تلك الحادة بانها جزء لها اذ ليست الحادة حادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قايمة وكونها حادة وان كانت امرا نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه ليس الا ما هو اعظم منها سواء كان حادة اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما يكون هي في نفسها حادة بسبب وقوعها من وضع احد الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه منه اضافة لان هذه الامور من باب الاضافة وان لم تكن دالة على هذه الاضافة التي هي الى القايمة بالفعل لحقائقها وعروضها لكن دلت عليها بالقوة بعد التبيين كما يذكره الشيخ **قوله** ثم لما كانت الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط الزاوية قسمان سطحية وجسمية فالسطحية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين او مستديرتهما او مختلفتهما ولكل من الاخيرتين اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حدبتاهما من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة الملاقي وتقعيراهما الى خلافهما او بالعكس من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل من هذه الاقسام ايضا اقسام ثلثة القايمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية الجسمية فهي جسم احاط به سطح واحد مستدير منتهية الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايضا كالسطحية ينقسم الى قايمة وحادة ومنفرجة لكونها او القايمة منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح مستو مار على سهم الزاوية حصل سهم مثلث قايم الزاوية لكن الشيخ خص البيان بالسطحية اظهر واشهر وحاصل ما لاجله لان يقول في بيانه كون الحادة مقيسة الى القايمة محدودة بها ان الزوايا السطحية كلها مشترك في انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسطه كانحراف المزاج في الحرارة ونحوها الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسطة والميول الى كيفيات الاطراف المتشابه الحالي عن تلك الكيفيات لتوسطه بينها وهكذا حال القايمة في ميل احد ضلعيها عن الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس مما يل عنه ولا اليه بخلاف غيرها من الحادة والمنفرجة فان تقاطع خطين كل منهما للخط الاخر على وجه يكون ما يلا اليه من جانب وما يلا عنه من جانب ولذلك يصير الحادة ملازمة للمنفرجة والمنفرجة للحادة بعد اخراج الخطين المتقاطعين خلاف القايمة حيث يحصل منها عند

اخرايهما اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القايمة لكونها امرا واحدا معينا لا غير فيه ميل ولا تختلف الحدود والافراد
يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة بانها اضيق من القايمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقايمة كانها مكيال
يكال بها ويعرف حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون القايمة واقعة في حد الحادة واما شرح الفاظ
المتن فقوله الزاوية السطحية انما يحدث عن قيام خط على خط ليس المراد من القيام ههنا مصطلح المهندسين وهو ما يحدث به
في جنبتي الخط زاويتان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن اعتدال ما اه يعني لا بد ان يكون هذا الميل الذي
لاحد الخطين الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس
الى خطين متصلين ايضا على استقامة فاذا الميل كان مطلق لا يقتضي الا مطلق الانفراج بين الخطين فلا بد ان يكون هذا
الميل محدودا عن شيء هو لا محة بعد خطين فذلك الخط الذي يتوهم ميل الخطوط اليه لا يخلو عن خمسة اقسام اما خط
مباين غير متصل بهما بوجه واما متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفعل مع الثاني
زاوية منفرجة او الذي يفعل معه قائمة او الذي يفعل حادة واما الاول فلا يحدد به شيء لعدم اتصاله واما
الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذ المفروض ما يلاعنه معه غير خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه و
كذلك الذي يفعل الانفراج اذ الميل عن الانفراج الى التضايق عنه قد يحفظ الانفراج والوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين
فيكون انفراج اصغر من انفراج اخر فالاصغر من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امرا متفاوتة كالمنفرجة
فجاز ان يكون حادة اصغر من حادة اخرى وفيهما زيادة خصوصية ليست في المنفرجة لان الميل عن الانفراج قد يؤدي
قد يؤدي الى حصول القايمة والحادة وقد لا يؤدي كما مر بخلاف الميل عن الحادة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى و
لاجل هذا يلزم تعريف مجهول بمجهول فبقي ان يكون القايمة اصلا يعرف اولا ثم يعرف غيرها بها الان قوامها يبطل ولا
يحفظ مع الميل عنها فيق القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى الاخر والحادة هي التي ميل خطها الى الاخر
اقرب واكثر من ذلك الميل الذي لخط القائمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القائمة لو وجدت والمنفرجة هي التي
ميل خطها الى الاخر اقل من ذلك فيكون اعظم من القايمة لو وجدت **قوله** وليس يعني بها انها بالفعل موجودة
مقيسة بقايمة يريد عليها حتى يكون الحد كاذبا ولكن لقايمة بهذه الصفة اه لما ذكر في وجه الفرق بين المتاليين اي القوس
والحادة مع اشتراكهما في ان كلا منهما جزء بالقوة ان احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل وهو القوس اذ ما لم يكن
دايرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة واراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريف الحادة بانها
بانها اصغر من القايمة تعريف شيء بما ليس له حصول فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة بالقوة
موجودة لها بالفعل فيصح تعريف الشيء بما له حصول بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة و
عدما فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل
لذلك واما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا قوة وجوده التي بالفعل ولا القوة التي بالقوة فان تلك
الجمادية غير واقعة في سبيل حصول الانسانية ففي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود وما يجري مجراه حاصلا
بالقوة فالحادة انما حدت بقائمة هي بالقوة لا بالفعل فلم يحد بنظيرتها من الحادة ولا بامر غير حاصل ولو بالقوة **قوله**
يريد وجها اخر لبيان كون القايمة اصلا معيارا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة تستعمل افرادها المساواة
التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في الماهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب الكم عند قوم من الحكماء ومن باب
الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم عين اتحادها في الماهية النوعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة و
المماثلة ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المحتملة للامرين وبالجملة للقائمة وحدة ما واقلها المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة
فانهما خارجان عن المساوات فضلا عن المماثلة فالقايمة كالمكيال الواحد التي يعرف به الزايد والناقص والاكثر والاصغر اذ
الاكثر عبارة عن المثل وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي ينقص عنه شيء منه فالمماثلة يعرف الزيادة والنقصان

وقوله ولقد كان يمكن ان يقال المحتمل ان يكون اشارة الى سؤال وهو انه لا يجب تحديد الحادة والمنفرجة بالقايمة اذ يمكن ان يقال
الحادة هي اصغر زاوية بين مختلفين حدثتا من وقوع خط على خط والمنفرجة اعظمهما فاجاب بان هذا ايضا عند التحقيق
راجع الى اعتبار القايمة لان الصغير والكبير الماخوذين في حديهما انما يتحقق معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر معرفته الى معرفتهما
فاذا عرفت الحادة والمنفرجة بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق بالتخالف والتكثر باعتباره لكن في اصل التعريف
نظر فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدائرة ومقعرها وكان الخط مايلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون
اصغرها على المحدب حادة ولا اعظمها على المقعر منفرجة اذ ليس الواحد المتشابه فيهما قايمة بل ما اعظم منها وهو الواقع في جهة
في جهة التحديب اما اصغر وهو الواقع في جهة التقعير كما برهن عليه باستبانة من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة
من الدائرة والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين الحادثتين من الدائرة وقطرها
ومقعرها من اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد وان كلا من الحادثتين منه ومما في
محدبها هي اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط القاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز حدثت زاويتان مختلفتان ليس الواحد
المتشابه فيهما قايمة والله ولي التوفيق وقوله ثم يجب ان يتذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث الجنس
والاجزاء

قوله **المقالة السادسة** المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة واقسامها الاربع واحوال كل منها وتحقيقها
وما ذهب اليه اهل الحق فيها ومناسبة ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك
الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل واثبات المبادي للشرور وبيان الفرق
بين علل الماهية وعلل الوجود والفرق بين علة الغائية والغاية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار غاية وباي
اعتبار خير اما حقيقي او مظنون والفرق بين الخير والجود وان اي الامور يجتمع فيها العلل وايها يقتصر على البعض وساير ما يتعلق
بما ذكر **قوله** فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام واحواله على سبيل الاجمال وقد تكلمنا في امر الجواهر
في اعتبار التقدم والتاخر فيها اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه الذي هو حقيقة الوجود الموجود
بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة الاولى ثم شرع في بيان عوارض الوجود والموجود بما هو موجود التي هي
كانواع من الجواهر والاعراض وهي كانها مؤلفة من الوجود والماهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية للجوهر وفي الثالثة
للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر الذين هما كالمقومين للوجود فان كون كل وجود في مرتبته ومقامه هو عين حقيقته وذاته
وذلك في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال ماهيتها وحدودها وما يتحد وحدها الماهيات وذلك في المقالة الخامسة فالاليق
بهذا الموضع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي هي اسباب وجود الجواهر والاعراض وماهيتها المركبة ولانها تناسب الماهية
فان العلتين المادية والصورية تناسبان الجنس والفصل وانها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها
في هذا العلم الباحث عن احوال الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف يكون من عوارضه ولواحقه
واعلم ان العلة لها مفهومان احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدم شيء والثاني ما يتوقف عليه
وجود الشيء فيمتنع بعدمه ولا يجب ان يوجد بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف المعلول
على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الاول والى غير تامة وهي ينقسم الى عنصر وصورة وفاعل وغاية والقايل بان اطلاق
اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك المحض ولاسيما ينكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا والحق انها بالمعنى الثاني واقع على
الكل **قوله** فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء من قوام الشيء التي يكون بها الشيء ما هو بالفعل وبالعنصر
الى اخر العلة اما ان يكون جزء الوجود الشيء المعلول او لا يكون جزءا لوجوده فالتي هي جزء لوجوده ينقسم الى ما به يكون الشيء موجودا
بالفعل وهي الصورة والى ما به يكون الشيء موجودا بالقوة وهي العنصر والتي هي ليست بجزء اما ان يكون ما لاجله وجود
الشيء وهي الغاية او ما يكون منه وجود الشيء وهو الفاعل فهذا التقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر في
تعريف الصورة بدل جزء الوجود جزء القوام وبدل كون الشيء موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل وفي تعريف العنصر

يدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا الى ان هاتين علتان للمهية لا للوجود كما صرح به في الاشارات وفيه نظر كما ستعلم ولذلك غير هذين التعريفين وبدلهما فيما بعد الى قوله فاما ان يكون الجزء من وجوده الذي ليس يجب من وجوده وحده ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى او يكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل وهو الصورة والحق ان اعتبار التقدم والتاخر والعلية والمعلولية باقسامها في المهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والافلا علاقة بينهما ولا سببية ولا مسببية وذكر في تعريف العنصر ههنا قيدا اخر وهو قوله ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية ما يتوهم كونه من افرادها باعتبار اخر وهو مثل الاربعة بصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل الاوصاف اللازمة سواء كانت لازمة للمهية او للوجود فان كثيرا من الناس يظن كونها عنصرا لتلك الصفات حتى انهم جوزوا الاجل ذلك كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ نبه عليه بان العنصر وما يجري مجراه هو الذي هو الذي يستقر فيها قوة وجود الشيء اي امكانه وهذه الصفات من اللوازم الضرورية التي لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود الشيء المباين ويسمى ما منه الشيء المقارن باسم العنصر في المادة ايضا يختلف اعتبار عليتها الى ما منها كالنوع العنصري والى ما فيها كالهيئات فربما يجمع الجميع في اسم العلة المادية لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا والصورة يختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها والاولى ارجاعهما بالاعتبار الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مفارق موجبا لافادة هذه العلة واقامة قريبها بها كما مر بيانه في بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة لوجود المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدأ لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او لوجود العرض بعد تقومه في كلتا المبدأين بالصورة وسيتضح هذه المعاني فيما سيأتي من الكلام **تفسيل** وبالفاعل العلة التي تفيد وجودا متباينا الذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها اه قد ذكر ان جماعة خصوا اسم الفاعل بالعلة التي تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس عندنا لهذا التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر للحركات الطبيعية فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة ما يكون بالذات وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعي في الحركة ليس لذاته بل لما يعرض للطبيعة من الخروج عن الحالة الطبيعية كما سيحققه في مستانف الكلام والثاني ان الوجود الذي يحصل من الفاعل الطبيعي المقارن من الامور التي لها صورة في الخارج ليس حصوله من هذا المبدأ من جهة كونه فاعلا بل من جهة كونه معدا او شرطا او مقربا قابل منفعل فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو فياض الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدأ الحركة ولو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يحصل فيه من الحركات والاستحالات وفي الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا يفعل الحركة الا بعروض حالة غريبة وهب ان الطبيعيين عنوا بالفاعل كل مبدأ حركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور الوجودية وصدورها عن الطبيعة بشرطها الغريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ومنها اقتران المادة بالصورة وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها بالشركة للمفارق ومنها لوازم المهيات على ما ذهبوا اليه من انها فاعلة للوازمها وكذا لوازم الوجود ومنها ان لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار وغيره تبعا للمعلم الاول لهم والمشائين بحصول الصور المقترنة لذاته وهو بسيط فهو فاعل لتلك الصور الحاصلة في ذاته من ذاته فان المتصوريه اقتران الفاعل بما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي يدعوه ويضطره الى هذا المهرب والتخصيص فان كان منشأ ذلك انه يلزم من كون الشيء فاعلا لما يحله كون الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المقارن ان كان من اللوازم فلا قابلية هناك بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية والفعل والايجاد وان كان من اللواحق العارضة فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة وصورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من جهة المادة **قوله** ونعني بالغاية ما هذا تعريف العلة الغائية وقد يقال لها العلة التمامية وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على سائر العلل وكيفية تاخرها عن المعلول فيما بحث الكون فهو

وقد

وقد يظهر ان لا علة خارجة عن هذه فقوله تريد بيان حصر العلل في هذه الاربع بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات
اما يجري مجراهما بان يقال العلة للشيء اما جزءه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة او الذي به بالفعل وهما
المادة والصورة والخارج اما لاجله الشيء وهو الغاية اولا وهو الفاعل فهذه الاقسام الاربعة ترجع اليها جميع الاقسام فان
المبادي من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان الخارج الذي ليس لاجله الشيء اما ان يكون
وجوده منه بان لا يكون هو فيه بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان يكون فيه وهو
ايضا العنصر او الموضوع وقوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب
والاخرى بالقياس الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واحدتين للعنصر الذي هو قابل لا جزء للشيء غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف
نحو المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضوع واشتراكهما في معنى القوة و
الاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي لما ليس بجزء له ينبغي ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة
بل انما مبدائيته على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بعد تقومه بالصورة فان القابل الذي هو جزء المركب
الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا فالصورة علة له فكيف يكون هو علة لها في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون الا
بالقوة وما بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض فقد سبق في تعريف العرض انه الموجود
في شيء متحصل الذات نوعا ووجودا فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار سببا لقوامه و
وجوده فالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة فيكون
تقدم الموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصها
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعيينها الصدور ببعض افراد النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والآثار
متدرجة الوجود حدوثها عين الزوال وبقاؤها عين الانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجود منبع القوة والامكان فان قلت
أليس القوم حكموا بان الهيولى علة للصورة والصورة تحتاج اليها في التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون
المادة علة لما ينفك عنها الصور من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير ما يتجدد من الاعراض وما شانه التجدد فهي بالحقيقة
علة للعرض لا للصورة واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة بالقياس الى المادة فان
اعتبار عليتها للمادة غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم
كالاربعة للزوجية والمثلث لتساوي زواياه لقائمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليس فيه جهة القوة والامكان بل الوجه
ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه وانبهناه واذا كانت الصورة علة للمادة بعينها فليست على الجهة التي تكون علة للمركب
وان كان الحق ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لمهية نوعية لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المعنى
المركب في معنى هذه العلية بجزء كونها جزء ويشترك في هذه المبدائية جزء المهية الضمنية لجزء المركب الذي لا وجود له اصلا
كالجنس الموضوع تحت الانسان والاخرى كونها معينة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا يشتركان في
في كونها علة لما الا بان ذاتها انا لكن هي من كلا الجهتين ليست علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل مفيدها
الوجود في هذه الجهة شيء ثالث هو المفارق منها لكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه يوجدها ولا هذه العلة اعني الصورة
ثم شريكها يقيم ذلك المعلول الاخر الذي يقيمه بالصورة فيكون الصورة بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة
باعتبار فهي للمادة كانها مبدأ فاعلي لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها لكن بما هي صورة مطلقة جزء لعلة
ما علية مثل احدى الدعامات لا بعينها المسك السقف بواحدة منها بعد واحدة او كاحد محركي السفينة في جريانها بالحجري
الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ فيما بعد من ثبات ذلك المبدأ المفارق فالصورة علة صورية للمركب منهما
من المادة وهي صورة للمادة وليست علة صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة للصورة وليست علة مادية
لها فاتضح مما ذكر ان كل واحد من المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي له حقيقة نوعية لا سواء كانت

قوله

الصورة حقيقتهما من مقولة الجوهر بكونها هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة لعلة المركب بعيدة لا بالذات
ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما واما المادة فان كان المركب جسمية جسمية وكانت الصورة
هيئة عرضية يكون المادة موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة علة لعلة المركب
فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انهما من حيث كونهما جزءا ما علة قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان
قريبتان للمعلول من حيث هما جزآن وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر في التقويم بوجه وليس تقويمهما التوضيحي
للمركب على وجه تقويمهما الكل بلا توسيط فلا الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب فكلا المادة علة مادية في
ذلك له **قوله** والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون صدوره منه يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون
الا بالقياس الى ما هو مباين له وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونها فاعلا بل من حيثية اخرى كما اشار اليه
انفا فان الفاعل هو علة يفيد وجود الشيء اخر ليس له ذلك الوجود عن نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون
شيء واحد معطيا واخذا من جهة واحدة ومفيدا ومستفيدا معا لان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في ذاته ذلك الشيء
والمعطي المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونان ذاتا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل
واحدة فليس ذات القابل قابلة لصورة الوجود الذي فاته ذاته ولا ايضا يجوز ان يكون ذات الفاعل مقارنة للقابل
ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم ان المادة
قابلة للصورة الطبيعية التي يفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي هي بسبقها الصورة ما ويحل قوة
قبولها غير المادة التي يقومها الصورة وتستلزمها وكذا الصورة التي يتصور بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التي تستعدها ويها امكان وجودها **قوله** وليس يبعد ان يكون الفاعل بوجه المقولة لما علمت ان كلا من الفاعل و
القابل يجب ان لا يكون ذاته ذات الاخر ولا ايضا داخلا احدهما في الاخر ولا ايضا احدهما قابلا للاخر فاعلم انه يجوز ان يفيد الفاعل
وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقاة بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معا في مادة واحدة كالطبايع التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب
والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث كالحركات وغيرها في المواد التي فيها تلك الطبايع والصور ولكن ليست مقارنتها
لا فعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول فيه ولا مقارنة شيء لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر
عنه ذاتان متباينتان في الحقيقة وان كانا في محل مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله يريد بيان
ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الشيء لا في حد وثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه في لوازمه المستندة الى نفس هويته من دون
صنع للفاعل فيه فاذا اتفق فاعل لا يفعل فعله وقتا فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوله مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض له ان يصير
فاعلا بالفعل لشيء من الاسباب والدواعي كما فصل في ما سبق فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن فههنا امور ثلثة عدم
سابق ووجود لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه الامور ليس العدم السابق لانه
مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة اللحوق واللاحوق حتى يفتقر الى فاعل وعلة
لان هذا الوجود الذي بعد العدم لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود وذلك لانه
من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغيره اي لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشيء الحادث لم يكن موجودا فليس عن سبب وعلة
فعلية فان الاعدام اذا كانت معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم الحادث منسوب الى عدم
علة وجوده او عدم شيء من اجزاء علة وجوده او عدم ما علة ما هو فاعله بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام
ما لا ينسب الى علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا و
كذا كون وجوده بعد العدم ليس بفاعل ولا علة كما مر باد لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب الى وجود الفاعل

قوله

من نوه

من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فان وجوده
لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون بعله وكذا العدم السابق عليه لانه قد يكون وقد لا يكون ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم
هو كذلك مما يمكن ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون وجودا بعد العدم ولا المجموع الى العلة هو الحدوث بمعنى كون
قوله هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب فاعل فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فيقال
هذه مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة مع وصفه فان وجود الشيء هو الذي يمكن اعتباره لذاته
بنفسه تارة ويمكن اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه غير ضروري فحق انه يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل للعدم في هذا الامكان وهذه الحاجة ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم
بل لكونه في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية
كونه بعد العدم لا نفس الوجود فقط الذي اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم فذلك
لكونه مركبا باعتبار يا ما لا سبب وجودياله الا من جهة احد جزئيه الذي هو نفس الوجود الواقع بعد العدم وبجزئيه الاخر وهو
نفس العدم السابق سبب عدمي هو عدم علته واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم قبل الوجود فلا علة لهما
لا وجوديا ولا عدميا فحق ان هذا الوجود جاز ان يكون وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جاز كونه وجودا بعد العدم وجاز لا كونه وجودا بعد العدم
وكذا ليس يحق في العدم السابق ممكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا انا لم يكن الوجود هذا الوجود فثبت ان الاعتبار
في الامكان والحاجة هو بالوجود نفسه بالذات وبالعدم نفسه بالتبع لا بنفسه **قوله** وربما ظن ظان ان الفاعل والعلة
انما يحتاج اليه ليكون الشيء موجودا اه يريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه كذا يحتاج
اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان
اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام ههنا في ان تاثير الفاعل
والحاجة اليه في حال حدوث الشيء الممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني ان المترتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود
الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا احدث ووجد يحصل له الاستغناء عن السبب لان الحاجة الى الشيء انما هي فيما لا يحصل لا فيما حصل ووجد والا لزم
تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو مح ولاجل هذا الظن المستنكر قالوا بجواز العدم على الباري تعالى لما منه عدمه
وجود العالم فيكون عند هؤلاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي مقدمة لا محالة على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس
الممكن الباقي ولا المستمر كالقوس الاساسية علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث ما لا يخ اما ان يكون
واجبا لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهيته لنفس تلك المهية بمعنى ان المقتضي لوجوب الوجود
هو نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا واما ان يكون وجوبها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث
وما يصحبه من الصفات واما شيء مباين لها فهذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما ان الحدوث نفسه غير واجب
لذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه شيء اخر واجبا لذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان
الشرط يوجب بطلان المشروط به لا يق ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث وهذا الكون لا يبطل ببطلان
قوله الحدوث لانا نقول فح يرجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات فنقول هذه الصفات
لا يخ اما ان يكون للمهية بما هي مهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية اه يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق
الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها بسبب شيء مباين منها فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب
لذاته بل بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي هي من كون المهية بها او انه بعد الحدوث
اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود الذي يتبعها ويلزمها لازما

للمهية

وعلى الثاني

للمهية ايضا لان لزوم الملزوم مستلزم للزوم اللازم وقد فرض كونها حادثة مفتقرة وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة حدوث
الحادث فيكون هي حادثة ثم مع حدوث الوجود فالكلام في وجوب وجود تلك الصفات الموجبة لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام
في اصل ذلك الوجوب اذ الشيء ما لم يجب لم يجب بسببه شيء آخر وح اما ان يترتب صفات بلا نهاية كلها حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء
خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب كون تلك الصفات باجمعها الحادثة مفتقرة الى علة خارجة عن ذاته والقسم الثاني
يوجب كون الموجود الحادث الباقي انما يبقى وجوده لعلة خارجة من ذاته فثبت المطلب بكل من هذين القسمين والذي يبقى من الاقسام
الثلثة استقامة وخلفا قوله على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا آه هذا وجه آخر لاثبات هذا المطلب اعلم ان هذين
المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر
عنها هو وجود الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر
عنها هو حدوث الوجود او الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان اثره الصادر عنه هو نفس
الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل المطلب الاول حجة على الثاني توضيح بيانه مر وبيان مقدماته وهو في
عن الشرح قوله والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا آه الجمهور يظنون ان
ان الفعل والايجاد والصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم تكن وزعموا ان الفاعل الذي
من شرطه ان يتقدم على الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول بعد وجوده مستغنيا عن
الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما يسمونه فاعلا فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حيثية كونه فاعلا هو
ايجاده بالفعل المفعول لا عدم ايجاده بالفعل لو انضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم لو مقابل تلك الحيثية فلم يكن فاعلا من الجهة
التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا اشترط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم
الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا
في كون الشيء فاعلا ليستفاد منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم الحقه ارادة او حالة اخرى من الحالات اللاحقة
لم يكن اولا ثم يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا الا بالقوة
فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق واما عندهم فقد يقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل وكان الفاعل
عندهم مفهوما مختصا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع المؤلف من العلة وعدمها السابق قوله
فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان آه يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء مؤثرا في شيء بواسطة لحوق حالة
غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم لا يجردون الفاعلية في فاعلية عن طريان حالة اخرى
وصفة حادثة عليه والانفعال لا يعني به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون منفعلا بل
نقول اذا معنى الفاعلية نفس كون الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل فاعل عندهم منفعل من الجهة التي
هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلا لكن كل
ما يفعل فعلا بسبب انضمام ارادة او حالة اخرى من جهة وينفعل من جهة ولا استحالة في ذلك قوله فاذن ظهر ان وجود
المهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك المهية آه لما ابطل كون كل مهية امكانية مستغنية عن الفاعل في وقت من الاوقات
وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تأثير العلة فصرح بما هو المقصود وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث
كونه وجودا للمهية لان كل ذي مهية فهو ممكن الوجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة لا عدمه السابق وذلك الامكان
من لوازم المهية التي لا ينفك عنها اصلا فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني متقوم بغيره
بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل لشيء منها في الحاجة
الى العلة فالمهية الدائم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دائما ما دام كونه ممكنا موجودا قوله فصل فيما يذهب اليه اهل الحق من
ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة

[هامش: لا نفاة الوجوب والوجود ... وكذا الممكن يعني ان اثر الفاعل ان كان هو الوجود الحادث ح]

[هامش: من كونه فاعلا بالفعل م]

مقتضية فهي مع معلولها وتحقيق فاعلية الفاعل اعلم ان الذي مر في الفصل السابق من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون
الاثر المترتب على الفاعل هو الوجود بنفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلب لكن الغرض ازالة ما اشتبه على الجمهور في ذلك وغلط
عندهم غير الفاعل بالفاعل **قوله** والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار
قد علمت ان كل علة مقتضية فهي مع معلولها لكن كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما بالذات
فان قيل او لوحظ كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل
ذاته باعتبار اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل بانضمام
امر اخر والفاعل الذي يكون فاعليته بنفس ذاته والذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله اصلا عنه من اي اعتبار اخذ
فالفاعل الذي يكون فاعليته زائدة عليه قد يكون فاعلا بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب المعالج والثاني ما لا انه
مصحوب بالفاعل بالذات كما في الكاتب يعالج فان المعالج بالذات هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما الاثر معلوله بالذات لامر اخر يلزمه
ما انسب اليه بالعرض كما في السقمونيا انه مبرد للزوم التبريد فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان الحرارة ومن هذا القبيل
كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط السقف فان معطي الصحة حقيقة امر من الطبيعة وهذا الانحدار والثقل الطبيعي
للسقف فاذا تقرر هذا فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاب في توليد الابن والى البناء في عمل البناء والى الزارع في تحصيل
الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره وليس الاب علة للابن ولا البناء سبب للبناء كما وقعت الاشارة اليه في الكتاب الالهي بقوله تعالى
أَفَرَأَيْتُم مَّا تُمْنُونَ أَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ وبقوله أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي
تُورُونَ أَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ فالله سبحانه اشار الى وجه الخطأ والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي الذي يجعله بعده
الفعل الى الاب والزارع والموري للنار اذ يحصلها من الزند بضربه المقدحة عليه بان ما هو فعل هؤلاء الفاعلين ليس بالذات الا
ما هو من باب الحركات ونحوها فنسبة اليهم فعل الانشاء والحرث والايراء لكل واحد منها نوع من الحركة لا غير والحركة لا تنفك عن المتحرك
فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه وما ينفك عنه كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل اخر لا ينفك عنه فعله
وكذا الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده
اما البناء فحركات يده علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاتها علة لاجتماعها مثل الحركات وانتهاء تلك الحركات علة لاجتماع
المتحركات من اللبنات وغيرها على هيئة مخصوصة واما حفظ تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة افادها الله تعالى الذي
يمسك السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا احدثت
سخونة نار اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاوره كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد والاستعداد اشتد سخونة عنصر الماء
صارت الصورة المائية المقسورة بالنار فاعلة للسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة للحجر الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت
شدة التسخين الى حد لا يناسب الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية وانحطاطها بالفعل فانقلبت نارا باضافة المبدأ
الفعال الصورة النارية عليها فليست النار الاولى علة للنار الثانية بل المبدأ الذي يكسو العناصر صورها باذن الله وتقديره فكل
فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الفاعلين والعلل بما يسبقه معدات هي فاعلة بالعرض او معينات او مقربة
هي الى معينات فالتي هي علة بالذات يجب ان يبقى ما دام معلولها فالعلة بالذات في بقاء هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة
وعلتهما طبيعة المجتمعات المشتملة [illegible] وعلة تلك الطبيعة المبدأ المفارق العقلي الفاعل للطبائع العنصرية البسيطة والمركبة
على حسب استعداد موادها القابلية واما العلة بالذات القريبة [illegible] الا سخونة الحرارة والمادة
والسبب الفاعل لها هو ذلك المبدأ المفارق واما علة حدوث النار فهي ايضا المفارق الواهب للصورة مع حصول استعداد المادة لها
نزوال الاستعداد لصورتها فافادت كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يؤيده هذا المطلب ما قال المعلم الاول للفلاسفة في اثولوجيا **قوله**
واذا قد بينا بما يتصل به كلاما ان العلل متناهية فانما نشير الى صدق العلة [illegible] بالذات وقد يكون
بالعرض فليس لا حاجة [illegible] ارتباط الحادث بالقديم [illegible]

يكون

يكون لا متناهية فيلزم منه غير متناهية وقد بينا في قولكم فان كل علة مع معلولها وبينا في ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون
متناهية وذلك لانا اذا اقتضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذه العلة ان العلل متناهية فانما اردنا بها العلل الذاتية
دون ما يكون بالعرض واذا قالوا وقلنا ان اسباب الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن
معاشر الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاتية الى لا نهاية بعضها قبل وبعضها بعد بل ذلك
ما هو واجب بالضرورة في ارتباط الحادث بالقديم وذلك لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا
من علة حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وكذا الكلام في علة العلة فلا بد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب
معدة ينضم الى العلل الثابتة الموجودة بالفعل بها يصير علة موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب ان يكون غير متناهية وكما يجب
ان يكون في الوجود سلسلة متناهية مجتمعة من العلل والمعلولات الثابتة الذاتية كذلك يجب ان يكون فيه سلسلة غير متناهية متعاقبة
من العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط
الحادث والثابت بالثابت وقوله وذلك لا نقضي بها سؤال لم البتة يعني ان السؤال اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة
اسبابه المعدة فلا بد ان لا ينقطع بخلاف ما اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فانه ينتهي الى ما لا لمية له وهو واجب الوجود **قوله**
ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخ اما ان يوجد كل واحد منها اما آه هذه من الاشكالات الصعبة
في ارتباط الحادث بالقديم تقريره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة بلا نهاية اما ان يقع كل واحد منها في آن واحد فيلزم تتالي
الانات وتلاحق الدفعيات من غير ان يقع بينها زمان وهو محال كما مر في مباحث ابطال تركيب الجسم من الاجزاء الفردة ومعنى تركيب الزمان
والحركة من الانات والايات واما ان يبقى زمانا فيكون ايجاب كل منها لمعلوله في جميع ذلك الزمان لا في طرفيه وكذلك الموجب لايجابه
يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد
هذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه مع كونه مستحيلا لم يقع به الارتباط اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد له
من علة لحدوثه ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل وما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة
بقاؤه ليس بقاء مستمرا على حالة واحدة بل هو في نفس ذاته الاستمرارية متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال واردا غير مندفع
لكن الحركة لما كان تجددها وتغيرها ليس تغيرها من حالة الى حالة تبقى من آن الى آن يليه بل ما من حالة آنية تفرض فيها الا وبينها و
بين حالة آنية اخرى مفروضة منه حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكورة وبالجملة ليست الا انها المتجددة في آنات متتالية متماسة فهي
مع كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة لذاتها بل لكونها على نسق ما
ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث او جزؤها او شرطها فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امرا متغيرا غير ثابتة الذات
على حالة واحدة ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا اصلا متفاصلة الوجود متتالية ومنشا كونها على هذه
الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب الحافظ لنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها وبها ينحل هذه الاشكال وما يجري
وما يجري مجراه واعلم ان الكلام عائد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي بسببها او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجددة
من تلك العلل فان صدور الحركة عنها يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجددة النسب فمن حيث استمرار
ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد لان الكلام عايد
الى لزوم جهة تجددها من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب من هذا ما قال بعضهم ان الحوادث
باسرها مستندة الى حركة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها يستند اليها الحوادث
فان سئل سائل عن كيفية استغناء اعتبارها الحادثة عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث يحتاج علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي مفهومه ماهية الحدوث من حيث معروضية له والحركة ليست كذلك بل هي
حادثة لذاتها بمعنى ان ماهيتها الحدوث والتجدد واذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا لم يكن مفتقرا الى ان يكون علته
حادثة ومحل دار الحجاج اعقوليا لم يجد لها حادثة لوجوب حدوث العلة الا للمعلول الذي يتجدد اما المعلول الذي هو نفس

مهيته

ماهية التجدد والتغير فلا يحدها بحكم عليه بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايد كالحركة الحادثة بعد ان لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة وحدوث العلة التي يفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم ان يكون حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث الى الحركة الدائمة فالحاصل ان كل واحد من المتغيرات ينتهي الى شيء ماهيته هي نفس التغير والانقضاء فلذاتم الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة لكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغيرات والماهية التي هي التغير والحدوث هي الحركة ولهذا عرفها قوم بانها ماهية يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات الا ان قوله لكنه غير واف تحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعدة من وجوه الاول ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا او شيئا فشيئا او لا دفعة وبالحقيقة الحادث التدريجي من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها الحركة واما نفس الحركة فهي امر عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني ان الحركة لكونها اسرار القوة لا يمكن تقدمها بالذات على وجود حادث سواء كانت علة او جزء علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في العلة الموجبة له والعلة الموجبة للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع ولا محة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام هذا القايل يدل على كون الحركة الدورية دايمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار يستند الى العلة القديمة وهذا ليس بصحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما واما الماهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها الرابع انا قد برهنا في كتبنا على ان جعل العلل بصورتها الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه وكذا غيره من الاجسام الطبيعية وعلة الحركة الذاتية اعني القريبة وكذا موضوعها غير باق ولا قديم فقوله علتها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة ما ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان والتصديق في هذا المطلب الذي تحارت فيه عقول القدماء وتحيرت في بيانه النفوس العصية ما الهمني الله به واوتيناه من الحكمة بفضله وجوده ان الامر المتجدد الذاتي الهوية هو نحو الوجود الطبيعية الجسمانية التي لها حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الرباني ولها هوية ايضا تدريجية في الهيولى التي هي محض القوة والاستعداد ودلنا على تجددها الطبيعة المادية السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون للوجود نعت وصفة لا يكون للماهية كما في الاشد والاضعف فان الذي يقبلهما لا يقبلهما بحسب الماهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الوجودات تدريجية الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها وان كانت دايمة لماهياتها في العقل بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لصورة هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون الامتناع الحصول لست اقول ان ماهيته يقتضي التجدد والانقضاء مع قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية لها بل هذا الاشكال مبني على الاشتباه بين ماهية الشيء ونحو وجوده وقد ذكر مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته وكل ما يحصل في الذهن يقبل العموم والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليا والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذه المسئلة واشباع القول فيها عند عودنا الى ايضاح ما ذكره فيما يناسبها في الشيء واستمع مما ذكر **قوله** فقد بان وصح ان للعلل الذاتية التي بها وجود الشيء قد صح وتبين ان العلل على ضربين احدهما الذاتية التامة والاخرى غير الذاتية التامة سواء كانت غير ذاتية او ذاتية غير تامة ولا قريبة فالضرب الاول منهما بحيث يجب ذات المعلول لا يتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسلة الى غير النهاية لنهوض البراهين على بطلانه واما الثاني فبحيث يجوز تقدمها على المعلول وتقاضيه بدونها لا يمتنع ذهاب سلسلتها الى نهاية بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد سابق وكذا الكلام في حدوث استعداده واستعداد استعداده الى غير نهاية **قوله** واذا تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء ذاته سببا لوجود شيء اخر دايما كان سببا له دايما لما ثبت وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة وان اثر العلة هو الوجود مطلقا لا الحدوث الزماني وان العلة المقتضية له بالذات هي السبب الذي يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذي هو بالذات سبب لشيء سواء كان دايم الوجود او غير دايم الوجود هو سببه

دايما

دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان شئ من الاشياء الذى هو سبب لوجود شئ لم يكن دائم الوجود بل منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا
دائما غير منقطع ومثل هذا السبب من العلل الذاتية اولى بمفهوم العلية واسمها لانه ان الحق مفيد الشئ مطلق الفعل وافادة
الوجود الدائم فهو المبدع عند الحكماء وافادته الوجود يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد العدم يسمى تكوينا
فالابداع هو تاييس الشئ بعد ليس مطلق اى ايجاده بعد عدم مطلق بوجه من الوجوه بعدية ذاتية لا بعد عدم صريح خارجى
بعدية زمانية فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتى اعدام خارجية بخلاف المكونات حيث لها اعدام خارجية قبل كونها
وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن لها عدم فى نفس الامر بحيثية من الحيثيات ومرتبة من المراتب والذى فى الواقع
هو الوجود لا غير لانه اوسع من تلك المرتبة فتامل فيه فان ههنا شبهة مشهورة يندفع به وهى ان امكان العدم للمعلول الاول مع
امتناعه على الواجب ينافى التلازم بينهما اذ امكان اللازم يقتضى امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو محال ولا يجدى ما
ذكره بعض المتاخرين بان الذى يلزم هو امكانه بالقياس الى الغير وذلك لا ينافى الوجوب الذاتى انما المنافى له الامكان الذاتى
لان الامكان الذى بالقياس الى الغير انما يتحقق بين الاشياء التى لا يكون بينها علاقة العلية والمعلولية والواجب ومعلوله
الاول بينهما علاقة ذاتية وكذا بين نقيضيهما فالحق ان يقال للمعلول وجودا ومهية فالذى منه متصف بالامكان هو مهيته وهى
مما لا علاقة لها لذاتها مع الواجب ولا لزوم والذى منه متصف باللزوم هو الوجود وهو واجب الوجود بسبب الذاتى ولا امكان
له من هذه الجهة بل من جهة المهية فالحقيقة الممكن غير لازم واللازم غير ممكن **قوله** فان المعلول فى نفسه ان يكون ليس
ويكون له عن علته ان يكون ايس والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان الابداع تاييس بعد ليس مطلق
اراد ان يبين كيفية هذه البعدية التى يقال لها الحدوث الذاتى بان المعلول له فى حد نفسه اى مهيته ان يكون ليس له وجود وله من علته
الموجبة ان يكون له وجود والذى للشئ فى نفسه اقدم من الذى عن غيره عند الذهن تقدما بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات
الموجودة فان كانت مما يكفيه امكانها الذاتى لصدورها عن العلة فليس لها الا الحدوث الذاتى اى التاخر عن العدم
الذاتى فقط وان لم يكف فلها مع الحدوث الذاتى حدوث بمعنى اخر وهو سبق العدم واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين
احدهما ان المهية تابعة للوجود كما حقق بل ان الفاعل لو لم يفد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر من الفاعل ليس الا الوجود
فالمهية متبع له كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى لتقدم حال المهية على حال
الوجود والجواب ان مهية الشئ وان كانت تابعة لوجوده فى الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن للعقل ان يلاحظها و
يعتبر لها الحال الا فاذا لوحظت المهية فى نفسها يحكم عليها بما يتقدمها لذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان
وبعده الحاجة الى العلة فى الوجود او العدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود
وجميع هذه الحالات انما يكون اذا كان المنظور اليه هى المهية لا نفس الوجود واما الوجود فهو الاصل فى اعتبار الذهن فهنا التقدم
فيه الى الوجود وثانيهما ان مهية المعلول ليس لها من نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة كما ليس لها فى نفسها
ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة فنسبتها لاحتياج الممكن فى كلا الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له
وجها اخر وهو ان وجود المعلول عن وجود العلة لا يمكن ان يكون فى مرتبة وجود العلة لا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها
ثم قال انه يرد عليه مثل ما مر وان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما يقتضى ان لا يكون له فى مرتبة وجود العلة الوجود لا ان يكون له
فى تلك المرتبة العدم فان قلت انه ايضا فى تلك المرتبة العدم لا لازم النقيض طاقة وايضا الا يعنى العدم الا سلب الوجود فاذا
ثبت ان ليس له الوجود فى تلك المرتبة ثبت له عدم ثم قلت نقيض وجوده فى تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق
نفى المقيد لا سلب وجوده المتصف بانه فى تلك المرتبة على ان يكون القيد ما لا يلزم من انتفاء الاول تحقق الثانى
والحاصل ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم فى تلك المرتبة كما فى الامور التى ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية فان ليس
وجود بعضها لا على بعض متاخرا عن وجود الاخر بالذات وان كان ... التاخر بالزمان متصفا بالعدم فى ان وجود المتقدم
فيكون الذاتى ... وجوده ... التاخر ... متصفا بالعدم فى مرتبة وجود المتقدم لا انا

الوجود كان ليس له مهم

نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض في موضع
اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو
المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شئ منهما في تلك المرتبة غير مح كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له في مرتبة السابقة الا
الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى بالحدوث الذاتي هذا المعنى والا فلا اشتهي ما ذكره
اقول اما وجه ما ذكره الشيخ من ليسية الممكن بحسب الماهية فهو ان ماهية الممكن وان لم يخلو عن احد طرفي الوجود والعدم لكنها
بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث يتجرد عن الوجودات كلها فلها السلب التحصيلي عن كل ما سلبت فلو نظر في النقيض على
الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا السلب لها عن كل شئ هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحوا من انحاء الوجود متقدما
على سائر الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت بل من حيث المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع
قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فليقدمه على سائر الاشياء مع عروض
الوجود وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح تقدمها بالوجود على سائر الصفات الذي هو شرط الاتصاف
بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت قول الشيخ ان الممكن له في نفسه ان يكون ليس اي له ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف الممتنع فان ماهيته يقتضي العدم في الواقع
من كل وجه لا من جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته وكل
ممكن مجرد من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي تلبس به في الواقع فاعلم هذا واما الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول
معدوما في مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة الموجبة للشئ هي منبع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون عادما لما كان وجود
المعلول متضمنا الاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذي يسلب عن العلة هو النقص الذي هو امر
عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجود الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذي ذكره
لان سلب السلوب والاعدام صادق على الوجود بالتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم سلب المعلول على وجوده
من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلول عدما مطلقا في مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق في مرتبة
ماهيته على ما مر في الوجه الاول واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بها كالكاتب واللاكاتب عن ذات الموضوع اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب
ليس بكاتب بل الانسان كاتب نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فهكذا ههنا اذا كذب كون الانسان في مرتبة
ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم ارتفاع النقيضين اصلا لا في الواقع ولا في مرتبة من
من مراتبه فقوله نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها الى اخره ان كان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين
ولا خلو المرتبة عنهما كما زعمه فاننا اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على وجه التحصيل لا
العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ فاذا سئل عنها بطرفي النقيضين لم يكن الجواب
الا السلب عن كل شئ فاذا كان نقيض وجود الشئ في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك
الوجود مسلوبا عن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض قولنا الماهية في تلك المرتبة
موجودة قولنا الماهية ليست فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة بل قولنا ليست الماهية فيها موجودة
فهذا السلب صادق في تلك المرتبة وهي مصداق هذا السلب التحصيلي لسائر الاشياء التي ليست ذاتها
ولا ذاتياتها فلم يلزم ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه و
العدم نقيض الوجود بالحمل المتواطي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي كما في القضايا فلم يلزم
رفع المتناقضين في نوع من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون شئ لا موجودا ولا معدوما ولم يلزم ايضا كون شئ في مرتبة
كان مما لم يصدق عليه انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا ليس الانسان

فی مرتبة ذاته موجود صادقة النسبة ونقیضها التی هی مفاد قولنا هو موجود فیها کاذبة النسبة فلم یلزم ارتفاع النقیضین
لا فی المفردات ولا فی القضایا وههنا نکتة یجب التنبیه علیها وهی انه قد تقرر ان تحقق الطبیعة انما هو بتحقق فرد ما و
سلبها بسلب جمیع الافراد فوجود الشیء فی مرتبة من الواقع یوجب وجوده فی الواقع ولکن سلبه عنها لا یوجب سلبه
مطلقا فسلب الوجود عن الانسانیة مثلا فی تلک المرتبة السابقة لا ینافی تحققه فی نفس الامر مطلقا لان نفس
الامر اعم واوسع من تلک المرتبة فثبت ان للمعلول فی مرتبة نفسه ان یکون لیس ای صدق علیها فی تلک المرتبة انه لیس فانظر
کیف حقق الشیخ ما ادعیناه وراعی المقام بان عبر عن صدق السلب المذکور الواقع فی المرتبة بلفظ القضیة لا بلفظ المفرد
فلم یقل للمعلول فی نفسه العدم واللاکون ولا عن علته الوجود او الکون بل قال له فی نفسه ان یکون لیس
وله عن علته ان یکون ایس ای صدق علیه لیس بموجود فی تلک المرتبة وصدق علیه انه موجود فی الواقع من
العلة وکلا القولین صدق لاختلاف الحیثیة **قوله** فان اطلق اسم الحدوث علی کل ما له ایس بعد لیس وان لم یکن بعدیة
بالزمان کان کل معلول محدثا الی قوله ومن الناس معناه واضح مکشوف غنی عن الشرح **قوله** ومن الناس من لا یجعل
کل ما له یعنی ان الناس سواء ذهبوا الی ان کل ما له ایس بعد لیس مطلق بعد فهو یسمی بالحادث او خصوا اسم الحادث بما له
وجود بعد عدم خارجی غیر مجامع الوجود فی ان افترقوا فرقتین ففرقة لم تجعل لحد قسمی الحادث بالمعنی الاعم هو الذی لم
یسبقه عدم خارجی حریا باسم المبدع بل خصه بما لا واسطة بینه وبین العلة الاولی زعما منه ان کل ما یوجد عن العلة الاولی
بواسطة علة متوسطة فاعلیة وان لم یکن صدورها عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة علیه فلیس بتأیس عن لیس مطلق بل
عن ایس لصدوره عن العلة الاولی بتوسط وجود لخواتمه الیه وان یکن مادة ولعل هؤلاء القوم زعموا ان توسیط الفاعل
المتوسط للمعلول مما یخرجه عن کونه بعد عدم مطلق ولیس الامر کذلک بل کلما بعد المعلول عن العلة الاولی تضاعفت فیه جهات
العدم والامکان والحاجة وهکذا حتی ینتهی الی معلول یحتاج فی وجوده الی مادة حاملة لامکانه وعدم سابق علیه نعم
لو اختص اسم الابداع بما لیس لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب لها الا سلب الوجود لکان له وجه فی التسمیة اذ لا وجه لما ذکره
هؤلاء ومما یؤید ذلک قول الشیخ فی الاشارات الاول مبدع جوهر هو بالحقیقة مبدع فخص الابداع الحقیقی باول الجواهر
العقلیة ولا شک ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا علی ذات المبدع الحقیقی لا غیر وفرقة اخری عمم اسم الابداع
لغیر المبدع الاول ایضا ولکن خصصه لکل ما له وجود صوری کیف کان اول المبدعات او الثوانی والمراد من الوجود الصوری
هو الوجود الذی هو بذاته معقول لذاته لا بصورة اخری ماخوذة منه وهذا شأن الجواهر المفارقة عن المواد واما غیرها وان
کان غیر متوقف علی سبق مادة واستعداد کالفلکیات فیختص نسبته الی الفاعل باسم التکون واعلم ان هذا مطابق لما
ذهبنا الیه موافقا لرأی الحکماء الاقدمین من ان المادیات باسرها کائنة فاسدة لان الطبایع الجسمانیة متجددة الوجود
لکن الکون والفساد فی الفلکیات علی ضرب آخر غیر ما فی غیرها لاتصالهما فیها علی نحو واحد مستمر غیر منقطع اذ کونها فی کل جزء من
الزمان عین فسادها فیه من جهة وفسادها فی کل جزء منه عین کونها فیه من جهة وبالجملة لیس للزمان جزء الا ولها فیه وجود
بوجه وعدم بوجه بخلاف العنصریات فان وجودها قد یختص بزمان وعدمها بزمان آخر **قوله** ونحن لا نناقش فی هذه
الاسماء بعد ان یجعل المعانی متمیزة فیجب بعضها اه معناه واضح والشیخ جعل الایجاد علی قسمین الابداع والتکوین وصیر
الافلاک وما فیها داخلة تحت الابداع وخص التکوین بالعنصریات ومنهم من ثلث التقسیم فالابداع للمفارقات والاختراع
للفلکیات والتکوین للعنصریات ولا شک ان افضل ما یسمی مبدعا هو المعلول الاول **قوله** ونرجع الی ما کنا فیه فنقول اما
الفاعل الذی یعطی التحریک اه ... ان یکون فاعلا ولا بد من مادة یفعل اه کل فاعل یعطی التحریک فاعلیته سواء کان العرض منه تغیره فی ذاته او تغییر
فی قابل فعله فلا بد له فی فاعلیته من مادة لان ذلک الفعل حادث وکل حادث مفتقر الی مادة سابقة واستعداد سابق کما علمت
وذلک الفاعل ربما کان فعله دفعیا کالاتصالات والمماسات والاکوان الدفعیة کالاشکال وغیرها وربما کان تدریجیا فیکون
فاعلا للحرکة وقد مر ان الفاعل عند الطبیعیین هو مبدأ الحرکة لکن المراد منها مطلق التغیر سواء کان دفعیا او تدریجیا

مکرر

فيكون حركة وصوابها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقولة الكم والكيف والاين والوضع وجعلوا الكون والفساد في
الجوهر دفعيين وسموهما حركة ايضا اما على سبيل المساهلة او لتجويزهم وقوع الحركة في الصورة المادية فان جماعة منهم جعلوا
الطبيعة نفس الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها **قوله** وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة في ذاته
بذاته فمثل الحرارة اه قد علمت ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالذات قد يكون
بذاته فاعلا اي بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب كالحرارة للتسخين و
غيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن فاعل قبلها لفعلت اثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال
الفاعل لا بذاته وهو الفاعل البعيد سواء كان بمرتبة كالصورة النارية لاثارها فانها تفعل بواسطة الحرارة او بمراتب
كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان المحرك القريب للاعضاء هي الاوتار ومحرك الاوتار
هو القوة الفاعلة المباشرة لتحريكها وقبلها القوة الشوقية ويقال لها الباعثة وقبلها التصور للفائدة والتصديق بها وقبله
النفس الحيوانية بقوتيها الوهمية والخيالية ان كانت الحركة حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملي رئيس ساير القوى
المدركة والحركة في الانسان ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عد في الطبيعيات اصناف القوى وترتيبها سيما ما ذكره في كتاب
النفس **قوله** فصل في مناسبة بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فمعلوم ليس الفاعل كل ما افاده يريد بيان كيفية المناسبة
بين الفواعل ومعلولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان تكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون اذ ليس كل ما افاد وجودا
افاده مثل نفسه اي في المهية بل ربما افاد وجودا مثل وجود مهيته وربما لم يفد كذلك بل افاد وجودا لا مثل وجوده
في المهية مثال هذا كالنار تسود اي تفعل السواد وليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة والسخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذي يفعل وجودا نحو وجود نفسه ربما كان وجوده اقوى واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين
مفعوله وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهي ولا بين عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود والحقيقة للشيء المعلول بان يكون فاعلية
الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول بما هو وجوده ونفس الحقيقة بما هي حقيقة لا بان يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة
شخصية فحينئذ يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون الفاعل اجل من ان يوصف
بما يفيده فمثال ذلك معطي العلم والقدرة وكلما هو كمال للموجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلم المفيد منه
ومثال الثاني معطي حقيقة النار وهو العقل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة ههنا شيء واحد والحاصل ان وجود
الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما يحصل منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيدا لنفس الحقيقة بل
لوجود شيء خاص من طبيعة كحرارة خاصة او نار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا السبيل بل يحتاج الى تفصيل
وههنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي ان الفاعل ان كان فاعلا حقيقيا كما هو عند الالهيين لا ما سماه الطبيعيون والمتكلمون
كمبادي الحركات والمعدات فهو اعلى لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى [illegible] المتم بالذات من سنخ
طبيعة العلة الفاعلية الا ان [illegible] كون العلة مفيدة والمعلول [illegible] لا يكون المعلول مثل العلة في شدة الوجود
وكمالها بل يكون [illegible] ان كان [illegible] الوجودات في الشدة والضعف [illegible] الا [illegible] الاختلاف
المهيات فيلزم [illegible] فاعلة للوجود [illegible] المهية [illegible] المعلول
القريب [illegible] وكلها متصورة
[illegible] **قوله** [illegible] المعلول [illegible] الفاعلية
[illegible] الحركة اذا كانت [illegible] كالحرارة اذا كانت
علة للحركة في الكم [illegible] الحركة [illegible] كثيرة منه
من امثلة كثيرة [illegible]

الامثلة

الاقسام التي يظن للعلل والمعلولات التي من نوع واحد ح لا يخلو الطبيعة المشتركة بينهما الا ان يقبل الاشد والاضعف
او لا يقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى في المعلول انقص وان قبل كالحرارة والرطوبة
ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المعلول في كثير من هذا القبيل انقص وجودا من العلة في تلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء
اذا سخن بالنار فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر الظن مثل العلة في ذلك المعنى سواء قبل الاشد
الاضعف او لم يقبلهما اما في ما يقبلهما كالآنية اذا تسخن بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت من نار
اخرى فيعتقد في الظاهر ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل بعضها نارا فيكون المعلول مساويا للعلة في صورة النارية بحسب الظاهر الا
لان تلك الصورة لكونها جوهرية لا يقبل الازيد والانقص اي الاشد والاضعف وهو ايضا مساو للعلة في العرض اللازم للنارية
من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورته ايضا والمادة ايضا في العلة والمعلول متساوية
في التهيؤ والاستحقاق في الجميع لانها مادة النارية ليست في احدهما مادة نوع وفي الاخر مادة نوع اخر كالماء اذا سخن بالنار فان اختلاف
المادتين في التهيؤ مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال كون المعلول ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي يحصل
منهما في المعلول فقد زعموا انها لا يمكن في الاشياء التي ظنوها عللا او معلولا مستدلين بان تلك الزيادة لا يخلو حالها من خمسة
احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها لا عن سبب وهو باطل او عن علة وح اما ان يحصل منهما ما ليس فيها او عن المادة
في نفسها والمادة شانها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا
للايجاد فمجموع العلة والاثر الحاصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر الظن لما راوا
اسناد الافاعيل الى امثال هذه الاسباب **قوله** وان سلمنا هذه الظنون الى ان نشرحها لها ساغ لنا ان نقول انه اذا
كان المعنى معناه واضح لكن فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة
في النوع التي يظن بها انها علل ومعلولات محل نظر فان كون الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالاب
من الابن ولا الوجود اولى بالنار من نار اخرى كما سنحققه فيما بعد نعم لو فرض كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية لكانت اولى بالوجود
من معلولاتها لكن بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق للواقع مما لا فائدة فيه **قوله** ولكن ههنا تفصيل اخر نوع من التحقيق
يحتاج هذا تقسيم اخر للعلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات بحسب الظن ليظهر بنوع من التحقيق ان اي اقسام يصح ان يكون المعلول
مساويا للعلة في الوجود وايها لا يصح وخلاصة الكلام في ذلك ان الحال في بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها مقتضى طباعه
ومهيته النوعية ان يكون معلولا في وجوده لوجود طبيعة اخرى او طباع اخرى مخالفة له بالنوع والمهية وفي بعض اخرى ليس كذلك
اي المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا لعلته ولا العلة علة له في نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول في شخصيته
ووجوده والعلة علة ايضا في شخصيتها ووجودها الشخصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول متخالفين
فلا مساواة بينهما في الوجود اذ لا اتحاد في المهية النوعية واما القسم الثاني ففيه تفصيل فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية
فان طباع هذه الحركة وذاتها يقتضي ان يكون حصولها من النفس الحية المختارة ونوع الحركة مخالف لنوع النفس المختارة وجنسها
ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار وكون الاب علة للابن وليست نارية احديهما اي نوعيتها ومهيتها علة لنارية الاخرى ولا الاخرى
في ذاتها ومهيتها معلولة للاولى والا لكانت العلة علة لنفسها والمعلول معلولا لنفسها اذ العلة والمعلول متفقان في المهية
وكذا حكم الاب في كونه علة للابن وقوله ولنا حد هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل ليست
عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصور شيء اخر خارج عن نوع هذه المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول
قد يكون من نوع علته وقد يكون من غير نوعها تقسيم بحسب ظاهر الفكر وظاهر ما يدل ويوجد من الامثلة ومع ذلك ما للاحكام
الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق **قوله** وههنا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون
والمعلول مشتركين في استعداد ما كالنار والنار والاجزاء اه يعني القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي
يكون المعلول مساويا للعلة في المهية ويكون معلولا لها في وجوده وشخصيته لا في طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين

احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخرى كما سبق وثانيهما ان لا يكونا كذلك
فيكون الاستعداد فيهما مختلفان وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض والقمر فان الضوءان وان كانا مشتركين في النوع
لكن ليس استعداد المادة في العلة والمعلول متفقا ولا المادتان من نوع واحد فان مادة العلة هي جوهر الشمس ومادة المعلول
هي جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط تساوي الكيفيتين في الماهية النوعية عدم
اختلافهما في الكمال والنقص كما هو عند اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما في النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكي سيما
الشمس الذي يفعل هذه الافعال العجيبة والآثار العظيمة من احياء الموت ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا تساوي الساطع على وجه الارض في تمام الحقيقة النوعية **قوله** واما القسم الاول وهو ان يكون الامران
مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد اما تام او ناقص المراد من استعداد المادة المأخوذة
في القسم الاول مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذي المعاون وذي المعاوق فيحتمل الانقسام الى هذه الاقسام
الخمسة فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل اما ان يكون تاما في المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون
في طباع المستعد معاوق جوهري او مضاد عرضي لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن لقبول البرودة اذ ليس
في طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة لقبول البرودة بل فيه معاونة له كما في احد الاقسام للاستعداد
التام ومثال الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهو اي الاستعداد التام على ثلاثة اقسام
الاول ان يكون في القابل المستعد قوة معاونة له في قبول ما يستعد له ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما في المثال الذي مر
انفا الثاني ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما يبطل عند حدوثه الثالث ان يكون خاليا من الامرين لا معين يعاونه
ولا ضد يعاوقه فهذه خمسة اقسام وباقي الفاظ الكتاب واضحة والامثلة في الاقسام معلومة الامثال الشعر اذا شاب
عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل والمنفعل في استعداد المادة هنا الذي عنه معاوقة والاولى ان
يورد استعداد الماء ماء حسن البيان بدله في المثال الاول كما ذكره الشيخ من القسم الذي يكون استعداد المنفعل فيه تاما وكان في الماء
ضد لما يقبله ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم الثاني من اقسام التام الاستعداد **قوله** ولقائل ان يقول انكم قد تركتم
اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة في المادة اصلا اقول احتمال هذا القسم ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه
الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول كلاهما من نوع واحد والبرهان قائم على ان الامور المتحدة في الماهية النوعية لا بد في اختلافهما
بالعدد من عوارض مادية لان اختلافها وتعددها لا يمكن ان يكون بالماهية او بلازم من لوازمها والا لم يوجد منها واحد
واذا لم يكن واحد لم يكن كثير اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون التعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراق يحتاج الى مادة
فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة لمشخصات افرادها فالنوع المفارق يمتنع ان يوجد الا شخصا واحدا
فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كانا
متفقان نوعا او مختلفين لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة
والمعلول ماديا فذلك جائز بشرط اختلافهما نوعا والكلام في الفرق بين هذين المتعاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح
وتحقيق لا يحتمله هذا المقام **قوله** بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة فانا نورد الحكم في قسم قسم منها اي نريد
بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان المساواة بينهما
وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا التقسيم وهو الذي لا اشتراك بينهما في استعداد
المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه امكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة في جانب المعلول على ما في الفاعل
من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك لاجل خصوصية في جوهر احد المادتين وفي كليهما لا يمنع المساواة
او الزيادة واما المثال الذي ذكره الشيخ في امكان المساواة من مشايعة حركة الاثير لفلك القمر وتحليله المقعر فهنا حركة الاثير

بالمشايعة ليست فعل الفاعل بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به الحركة التي بالعرض لا يستلزم فاعل
بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطأ من التي يتبعها بحسب المجاورة كحركة جالس السفينة لحركة السفينة القائم بها واما الشق
الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون فيه الاستعداد تاما ما يندرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم فيه
بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة النار اعني الهيولى الجسمانية في قبول الصورة
في قبول الصورة الاسطقسية ولها الاستعداد الذاتي لاحدهما من غير معاوق في جوهرها ثم بعد تصورها باحدى الصورتين يختلف
استعدادها الثانوي لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في الملاحة وانسلخ عن الصورة التي كانت له
كصورة العسل وغيرها فحصل لمادته استعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل تلك الصورة ومساويا لها في الكيفية
القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة والحق ان هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة
ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل في منفعل تساويهما في المادة واستعداده فان مادة
برودة الهواء هي نفس الهواء و لبرودة الماء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعان مختلفان وسيعلم
الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال القابل فجعل الفاعل
لبرودة الماء مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبردة بالقوة وهذا ايضا موهم وهو مما يعيننا في شيء من الابحاث الاتية

قوله واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل الخ هذا هو القسم الاخير من اقسام الخمسة وهو الشق الثاني
من الترديد الثاني اعني المقابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم ان المنفعل فيه يجب ان
يكون مشتملا على طبيعة مضادة او ممانعة لما يقبله والا يكون قابلا محضا لما يقبله من غير معاوق فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة
للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان او كالجسم النضج لقبول الطعام والا لكان من جملة اقسام التام الاستعداد
فالحكم فيه انه لا يقبل الذي تساوي لما في الفاعل ولا الذي يزيد عليه في ذلك على طريق الاول بل ما ينقص عنه لذلك بديهة
العقل حاكمة بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكون متساويين
البتة بان يبطل حكم المانع حين هو موجود الا ان يبطل المانع راسا فيعود الى القسم التام الاستعداد كالنار اذا انفعل منها
ماء واشتد انفعاله منها حتى بطلت طبيعته المائية وصار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعد ما
كان ناقصا ولاجل ذلك اي لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا
يمكن ان يكون شيء غير النار ما دام كونه غير النار يقبل من النار سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة منه ويكون
برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق في جوهرهما فلكل
منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخين و
التبريد موجودة فيهما داخلة في ذاتهما غير منفكة ليس كذلك حال ما ينفعل عنهما الا استثناء العلي بما نع مضاد لان المفروض كون
المتسخن من النار غير النار وله طبيعة مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء وله صورة مخالفة للمائية والفاعل
الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل لما يفيد اي الفاعل الخارج بتوسطها هو كالاسطقس كميته محسوسة كالسخونة في النار
السخونة والبرودة في الماء المبرد فاستحال ان يساوي المنفعل فيما يقبله من الكيفية لما في الفاعل منهما هذا ما يستفيد من
عبارة الاول الا ان يحمل الفاعل القريب فيما يقبله في التسخين والماء في التبريد لما يقبلهما اما مقولة
كالمادة الشيخ ومن قبله في بعض المواضع كحث الراح وغيره لم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او الفاعل من غير ملاقاة كما يرى
في اصابة الشمس ايضا بل من الارض مع هذا البعد المفرط والحوادث فاقم البرهان على صحة هذه المقدمة امر لا يصح اما ان يعتبر
بين الفاعل القريب والمنفعل نسبة وضعية سواء كانت مماسة او غيرها كالمحاذاة في ضرب من القرب والبعد او لا يعتبر لا سبيل الى الثاني
لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية اما يكون بمشاركة وضع وضعية في الثاني الاول فحول اذا لم يكن للمستنير
المنير والمتسخن مثلا بالملاقاة فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والمقابلة فان كان بينهما جسم فاصل فلا يصح اما ان يتسخن المتوسط

في الهامش: وفيها ابحاث

فيلزم اولا والثانى باطل لان التسخين الى الابعد بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه الى الفاعل والاول يوجب الملاقاة
المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمتسخن كان بينهما متوسط اخر وينقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهى الى المتوسط الذى يكون ملاقيا دفعا
للتسلسل وعدم تناهى الابعاد واذا حصل المتوسط الملاقى حصل التسخين اولا فى الجسم الملاقى ثم الى ملاقى الملاقى بتوسط الملاقى
فثبت ان كل تاثير طبيعى لا يكون الا بالتماس والتلاقى هذا تقرير ما ذكره الشيخ فى الطبيعيات واعترض عليه الامام الرازى بان هذا
يناقض ما ذكره فى الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس حيث قال فى جواب من انكر تاثير الشيخ المبصرات فى الهواء من غير ان
تكيف الهواء بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس فان هذا وان كان موجودا فى السنن
فى اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون انفعال الاشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقاة واجسام
تفعل لا بالملاقاة وليس يمكن ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل فى اول العقل
وكانت صحة مذهبنا المبرهن عليه توجبه كان لا برهان البتة ينقضه فنقول من شان الجسم المضئ بذاته والمستنير الملون ان
يفعل فى الجسم الذى يقابله اذا كان قابلا للشيخ قبول البصر وبينهما الا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل فى المتوسط
شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره فى هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى فى الفصل المشتمل على المقدمات
التى يحتاج اليها فى معرفة الهالة وقوس قزح ولا يخفى ان ذلك مبالغة فى بيان ان الفعل والانفعال لا يختصان بالالتقاء والتماس
مع انه تمسك فى الفصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالتلاقى وانه تكثر تعجبى من وقوع امثال هذه
المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضئ
الارض ولا تضئ الاجسام المتوسطة بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الزكى مع هذه
الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا بالالتقاء والتماس انتهى اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والذكاء
سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجلة طبعه وطيش اوهامه بنسبة التناقض فى الكلام فليس
كما زعم فان الذى منع وجوب الملاقاة فيه هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذى اوجبه فيه لك هو التاثير والتاثر المخصوص
ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال مختلفة فى النوع
الذى احدهما مثل التسخين والتسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثانى مثل الانارة والاستنارة والاظلال والاستظلال و
شبههما فان الفعل وكذا الانفعال فيما هو من قبيل الاول تدريجى وفيما هو من قبيل الثانى دفعى والذى اوجب الشيخ فيه الملاقاة
هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التى لا تنفك عن الحركة والاستحالة لان لابد فيهما من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن
هذا القبيل فعل العناصر بعضها فى بعض والذى لم يوجب فيه الملاقاة ما ليس كذلك كالفعل الدفعى والقول والتحقيق فى
هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعى مادى وجسمانى حسى وبعضها الهى عقلى والفعل الطبيعى لا يصدر الا عن فاعل مما
الوجود يفعل بالاستحالة فى مادة منفعلة مستعدة الوجود واما الفعل الالهى فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل بمجرد
الكيفية والوضع اللازم وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلى فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا
وضع ومقدار انما الحاجة فيه الى الفاعل وجهة العاملية غير مبائن للاول كالتحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد
والترطيب والتسويد والتبييض والانماء والتغذية والتوليد ونحوها ومثال الثانى كالانارة والاضاءة ووقوع العكوس و
الاشباح والمحاذيات وحدوث التشكيلات كالتربيع والتثليث فى التكعيب وهنا ومثال الفعل الالهى كمطلق الايجاد والابداع والافاضة
والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعى يصدر عن فاعل القريب سواء فعل
فى مادة وجوده او غيرها لابد ان يكون بالمباشرة والملاقاة وذلك لان الفاعل الطبيعى مفتقر فى المادة كل الافتقار ومستغرق
كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد متقوم بالوجود فكل ما يحتاج فى وجوده مفتقر الى شئ يحتاج فى الايجاد الى ذلك
الشئ على النحو الذى يحتاج اليه فان ما مر انما كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون فى كل جهة فكان فى ايجاده
وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصور العنصرية وكالانفعالات والكيفيات الجسمية لم يكن المادة المنفعلة منها ملاقية

الماهية يصير كان مادة الفاعل ومادة المنفعل شيء واحد لا يتعدى ذلك الفاعل بفعله فيها فلو سخنت الحرارة الناشية في حقيقة النار
مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان يصير كاتنها حسمية واحدة يلزم ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والنشو
والسريان فيه واللازم باطل فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود والوجود مفتقر الى محل يسري فيه فاعليته كسريان
وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو المطلوب واما قول المعترض الشمس تسخن
وجه الارض من غير ملاقاة وقول اخر انها تجفف الارض المبتلة كالطين وايضا انها تبيض القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها وهو الاضاءة والانارة وهو امر بسيط فعله في هذه الاجسام
القابلة ففعله بالذات هو من قبيل الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة المنفعلة
بواسطة طبايعها التي فيها د فعند ذلك تم اذا قبلت النور د فعند بقي الضوء فيها زمانا ما يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور
تسخينا في تلك الاجسام المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تجفيفه وتحليل الاجزاء المائية وبتعيد الاجزاء
الارضية في الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته وتصقيله الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم الحار
كالنار لا يؤثر بالسخونة في شيء الا بالملاقاة لا ان قابل الحرارة لا يقبل الحرارة الا بملاقاة الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير
لازم من القضية المذكورة وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر لا بتوسط جسم اخر ملاق له اما

البحث الثاني

ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل في منفعله فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل اذا انفعل
بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها
وهو شكلها والسن انما يحد السكين بان يضع في جوانب حدته مثل يبسه فيما ماسه وهو استواء الاجزاء وملاستها والكاتب عند تلك
بانا نقول انا لم نقل بان كل اثر يحصل في متاثر من مؤثر فذلك الاثر حاصل في المؤثر وانه مثال في المتاثر لكنا نقول ان تاثير المؤثر
القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها تفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه
هو الضوء ويحدث من حصول الضوء فيه السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلي فليس هذا موضعه
انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته لا الذي سماه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل
لا بد ان يفعل بان يضع مثاله فيما يفعل فيه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثاله بعينه ثم لا بد ان يعلم ايضا
ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون اثره الصادر منه وجودا اخر اذا كان لا بد من تفاوت في الوجود بين
وهو ان يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك وقد علمت ان المهية تابعة
للوجود ولاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية فمهية الفاعل تخالف مهية المفعول بحده من الجهة مع اتحادهما في طبيعة الوجود وتقاربهما
في الدرجة الوجودية فاعلم

البحث الثالث

ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية وانفعالاتها انما يكون بمشاركة
الوضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار اليها في صنعها
وفرعوا على هذه القاعدة ان جسما لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا جسمانيا يمكن ان يوجدها الا وضع له بالقياس اليه واستشكل بعضهم
هذا بان الامر الروحاني يؤثر في الاجسام فيفعل الاجسام من غير توسط وضع بينهما وكذا البدن يؤثر في النفس وليست بينهما نسبة
وضعية وهذا الاشكال مما اورده بهمنيار في اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرية عن المادة تؤثر في
الاجسام وصورها لا بان يجعلها متوسطا في الفعل ويفعل بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا تفعل الا بان يكون المادة
متوسطة مخصصة لها بفعل مخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة فلم يبرهن ان ما لا وضع له
لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة ايضا له مع ذي وضع لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها علاقة
مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ واصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها
اليها الا تعلق التدبير والتصرف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر فيه وان لم يكن ذا وضع بالذات فلا بد له
يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا تعلق له بشيء تعلقا انضماميا لم يصر متصفا

بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود واحد لكن وحدته تتفاضل بنحو من الوحدة فهي بذاتها تكون في البدن وبذاتها تنزل
عن نحو فيه ولا فيه بحسب مراتبها في الوجود الجمعي فهي من حيث هي في البدن تنفعل بفعله وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها مبائنة عنه
لا يؤثر في شيء من ذوات الاوضاع فهكذا ينبغي ان يتصور الحال في النفس ما دامت هيهنا لكن ادراكه صعب على كثير من اذهان العلماء
فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء **قوله** فان قال قائل ان النار قد تنبسط الجواهر لما ذكر الشيخ من امثال
المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة تمانع الذي ينفعل عن الفاعل وحكم عليها بانه لا يمكن ان يبادي الفاعل او تزيد عليه فيما
فيه من ذلك الفاعل عورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث تجرح اليد
منهما بمجرد الملاقات دون النار فاجاب بضربان فيها او جودها صدقة من الامور غير الحرارة هي الباعثة لان يظهر من الفلزات المذابة
اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظة لزجة يبطؤ بها ملاقاة اليد اياها او كون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة
السطح غير مخالطة لاجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار وغيرها قد يتخلل ما دخل بعضها من اجرام هوائية كاسرة اياها من حاق حرها
فهيهنا امور ثلثة بعضها اقرب من الظهور من بعض احدها ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب التشبث باليد وبطؤ الانفصال
منها فلا يفارقها الا في زمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقاة النار وان لم يكن التفاوت مدركا للحس لكن الدليل يوجبه
وقد يعرف ان ازدياد زمان الفعل من الفاعل يوجب اشتداده فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلا اقوى لطول المدة من
الفاعل القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة من اجزاء نارية حقيقية واجزاء اخرى
ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج لا بنحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان يتوارد عليها شيئا
بعد شيء وكلما يرد ينفصل عنها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية الحرارة قبل ان يتسخن بها ويصير نارا
مثلها الا ان يصير جوهرته نارا جوهريا يستدعي زمانا اقل من زمان استحالته الى النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في الصعود
والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها تاثيرا محسوسا بل يتخلص من العضو اللامس سريعا وقوله فيما
لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية والسبب هيهنا عدم سلب
التاثير مما عدا العدم ليس علة لعدمه ومعناه ان النار التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة
ولكن يلاقي الملمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث صالح فيها لامكن ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة
مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم يكن واحد واحد محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس واما
الفلزات المذابة فان اجزائها مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا اتصالا امتزاجيا فلها سطح واحد وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة
في الانفصال عن العضو فكان ما به الملاقاة بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطابق المتلاقيان بالكلية وليس كذلك
ما يلاقي العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقية فلا يوجد لها سطح واحد نارى لتركيب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقي اللامس النار بكليتها ما هي نار فلا يؤثر تاثير الملاقي بكليته الا ان يمضي مدة يتعاقب فيها النار
فيقوى التاثير لكثرة الافاعيل او يبقى فعل واحد ببقاء فاعله وهو السطح الملاقي من غير تبدد فيتسلط ويقوى الفعل والفرق
بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر كما هو الامر في ساير الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل
اما بمؤثر قوي التاثير او بكثرة المؤثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من مؤثر ضعيف قوله واما النار المحقونة في الكير فكانه
سؤال وجواب وهو انكم ادعيتم ان النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما تقولون في مثل النار
المحصورة في كور الحدادين وهي النار الشعلة الغير المحسوسة بالبصر لعدم اختلاطها بما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد
عليها شيء من خارج لكونها محقونة في الكير فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد عليها هواء من خارج وصرافتها لقوتها على احالة ما كان خالطها اولا
وثالثها هو اختلاف حال اليد في المرور على النار والمرور على السبائك فاليد نادرة على قطع الاجسام اللطيفة كالنار
والهواء بسرعة لا يمكن قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكثافتها وذلك لان المعاوق في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي فلا يبعد

الفلكيات عنه كما سيجيء بانه مفصلا والشيخ لما ذكر تمهيدا للجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي تلزم الغايات الذاتية
وليست هي بغايات بل عرضية وذكر اقسامها الثلثة واورد لكل منها مثالا للتوضيح وتقدم الى ان وجود مبادي الشرور التي ايضا لازمة
لبعض الخيرات داخلة بالعرض بعينه نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبه على ذلك ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام على بصيرة
والتسعد لما تم ما سياتي في تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة فقد فعل هذا اى الخروج عن المقصد الاصلي والغرض كما ذكره تمهيدا على المتعلم
وتشفيقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال وما يجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية
هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في العلل الغائية ولا بد فيه من دفع مقامين احدهما اقامة البرهان على بطلانها
ودر فوقها عند غاية لا غاية لها ذاتية والثاني بيان ان المتعاقبات لا الى نهاية ليست هي بغايات ذاتية بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل
التمامية هي التي تكون مطلوبة لذاتها فلو فرضنا عللا تمامية لا نهاية لها فاما ان يكون فيها شيء مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان
فيها ما يكون مطلوبا لذاته فعنده انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوب لذاته فليس هنالك علة تمامية وثبت انه من تجويز التسلسل
في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقال لا غاية لها او
يقال غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتم وكذلك القول في الحوادث الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتايج غير
عن القياسات ولا تناهي فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية للطبيعة المدبرة للعالم الهيئات
الجنسية لمقتضاها وعدم تمامها مثل ان يوجد جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط والا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد الهيئات النوعية وجودا دائما فان امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فلا يحتاج الى الاشخاص
ولا الى توالد وتناسل فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص الواحد كما في الكائنات والفاسدات
فيحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله الا مع ذلك
فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا تناهي الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايضا معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي
يذهب الى غير النهاية هو شخص بعد شخص لا الى نهاية بعد لا نهاية والذي يؤدي الى الثاني والى الثالث الى الرابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد
بل لامور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا غاية ذاتية واحدة ونحن انما اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا بها الغايات الذاتية
دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية
سوى ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن
لما لم يمكن الا بتعاقب الاوضاع الجزئية لا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والنتايج فيجاب بعلم ان المراد بقولنا العلل
الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد في فعل واحد غاية بعد غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات
كثيرة فذلك جايز وههنا لكل قياس غاية معينة وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا لا يناقض ما ذكرناه فهذه
خلاصة ما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوائد كلامه واضحة لا يحتاج الى تبيين **قوله** واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان الغاية
تفرض شيئا وتفرض موجودا ففرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون الا موجودا هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي سيقت
على ان العلل الغائية لو كانت موجودة يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه وان يكون معلول الشيء علة لعلته وحاصلها
كيفية علية العلة الغائية وهو ان العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد علمت الفرق بين المهية والشيئية وبين الوجود والهوية
وان لم ينفك احدهما عن الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت المهيات المعراة عن الوجودات كالمعتزلة القائلين بشيئية المعدوم
وكل علة غير واجبة الوجود فلها مهية ووجود فالعلة لها مهية ووجود فهي بمهيتها علة لكون سائر العلل عللا بالفعل فيكون
العلة الغائية في وجودها معلولة للمعلول نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم تكن متصورة معلومة لم تكون
علة لشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك
يناقض مذهب الشيخ وساير الحكماء حيث ذهبوا الى ان ما من فعل طبيعي او نفساني الا وله علة غائية والجواب عنه لوجهين احدهما
ما ذكره المحقق الطوسي في شرح الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا ولو كان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع السماوية غير

عن مبادئ نفسانية او عقلية هي كالسحرة لتلك المبادئ تشبيها لتلك المبادئ بسبب القوة المحركة التي في العضو مثال المعونة في حركات الاختيارية في العالم كما ان الحيوة حيوانية الا ان الحيوة في بعضها كامنة مستورة وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة هذا المطلب محتاج الى بسط في الكلام ليس هنا موضع بيانه فان العلة الغائية في مهيتها وشيئيتها علة لعلية سائر العلل واما وجودها فان الغاية ان كانت امورا حادثة تنتهي اليها الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن سائر العلل علة لها بل هي علة لها وجودا وشيئية فقد ثبت ان العلة الغائية بذاتها ومهيتها علة لسائر العلل واما كونها معلولة في وجودها فلان الغاية واجبة ان كانت حادثة كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها لسائر العلل امر لذاتها واما معلوليتها فلا لذاتها بل لاجل حدوثها **قوله** واعلم ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده الى قوله الاعتبار لما ذكر ان الشيء قد يكون في شيئيته علة وقد يكون في وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كسائر العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم في جانب المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون معلولا في وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى اجزاء حده كالاثنين فانه في شيئيته معلول لكل من جزئي حده وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة من معنى الجسمية والنمو والحس والاختيار مكشوف فان وجود الاثنين يحتاج الى فاعل يجعله وغاية يكون لاجلها وكذا الحيوان يفتقر في وجوده الى فاعل وغاية غير ما يحصل به مهيته من جهة الاجزاء ومما يجب ان يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا ستة داخلة في المعلول فيجوز ان يتقرر من الشيئية المحضة شيئية المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى في الوجود بوجود المعلول فمعلول المهية اقوى تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوى من تحصل جنس جنسه وهكذا الى جنس لا جنس له فهو في غاية الابهام وذلك بعكس معلول الوجود فانه يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود علته اقوى من وجوده وعلته اقوى من علته وهكذا الى ان ينتهي الى علة العلل وهي غير متناهية القوة والشدة والقدرة وفوق ما لا يتناهى **قوله** وكذلك قد يكون الشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل الوحدة للاثنينية هذا تقسيم للشيئية وامر بيان ان الوجود منه ما هو داخل في الوجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثاني كوجود الاعراض فكذلك الشيئية قد يكون حاصلا في شيئية امر داخلة فيها وقد يكون زائدة عليها فالاول كشيئية الوحدة للاثنينية وشيئية الجسم للحيوانية والثاني كشيئية التربيع الحاصل في جسم طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان مهية التربيع خارجة عن مهيتها الاجسام الطبيعية كذا شيئية سائر العوارض مثل البياض واللون والطعم والرائحة وغيرها من الكيفيات **قوله** والاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض اعني التي لا يتحدد الا بها قد مر في مباحث المهية انه قد يكون الحد زيادة على المحدود كما في حد الاصبع وحد الفطوسة فيؤخذ الانسان في حد الاصبع وهي صورة جوهرية ويؤخذ الانف في حد الفطوسة وهي عرض ولا نعني لكون الشيء علة لشيئية امر الا كونه جزءا من حده فتكون الاجسام الطبيعية علة لشيئية كثير من الصور والاعراض واما كونها علة لوجود بعض الصور والاعراض دون الشيئية فذلك في الصور والاعراض التي ... متعلقة بتلك الاجسام التي يتوقف عليها وجودها وقوله كما يظن في التعليميات كذا للتقييد المستفي اشارة الى ظن جماعة وهو ان التعليميات كالكرة والاسطوانة وغيرها يفتقر في حدودها ايضا الى الاجسام الطبيعية وذلك ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعي ما له ذات استعداد خاص لصورة معينة ذات حركة وسكون طبيعيين وله ايضا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعي مهيتها شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايضا على الاطلاق بل وجودها في عالم الطبيعة لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم طبيعي كان كما في علم مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر هذه الاحكام للشيئية بما هي شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة الغائية في شيئيتها متقدمة على سائر العلل كما قال وقد سهل لك ان تعلم ان العلة الغائية في الشيئية قبل العلل الفاعلية والقابلية وكذا قبل الصورة من حيث ما الصورة علة يعني ان العلة الغائية لها تقدم على سائر العلل والصورية من جهتين من جهة الشيئية ومن جهة وجودها الذي في نفس الفاعل لا لذلك الفعل الا في نفس غير ذلك الفاعل ولا في نفس ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل اما الاولى فلانها يوجد اولا في نفس الفاعل ثم يبعث منه تصور الفعل الذي لاجلها وما يتوقف هو عليه من القابل وكيفية تصوره

الى عليها واما الثاني والثالث فليس لها تقدم ضروري فلا البعض العلل ترتب على الاخرى واما ثانيها الصورة فيقول من جهة
ان الصورة علة مؤدية اليها لما علمت من ان الصورة لها اعتباران احدهما اعتبار انها داخلة في قوام مهية المركب وعلة صورية له فيسميها
كمالا للشيء وهي بهذا الاعتبار غير مؤدية الى شيء آخر هو غاية وثانيهما اعتبار انها واقعة في طريق التادي الى كمال آخر هو غاية
بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية وباقي الفاظه غني عن الشرح **قوله** فلا اذا كانت العلة الغائية في الكون واما
اذا كانت العلة الغائية ليست اه قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية
التي ليست في الكون ليست معلولة لشيء من العلل لا في كلا الامرين من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود
والحصول كما هو داب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها من العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان
وجودها حادثا ام لا ولكن التي عرض لها الوجود الحادث يفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة
لها اصلا والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن فان يكون علة لان الفاعل والقابل قد يكونان
ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال اذا لم يتصور الفاعل ماهية الغاية فاذا تصورها فعل الفاعل في القابل فحصلت الصورة في القابل
لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هي التي يجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا وكذا يجعل الصورة كانت موجودة ولكن لا في نفسها بل
ليتادى الى الغاية المطلوبة سواء كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم الكون او
مترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة فاذن الذي بالذات لسبب الغائي عما هو سبب في
ان يكون سببا لسائر الاسباب متقدما عليها بما هي اسباب فقد يعرض لها من جهة ان وجودها معناه ومهيته في الكون ان يكون معلولة
لها متاخرا عنها وقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا لنفسه وفاعلا وغاية ومن نظر بعين النظر وكان
ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا كمال الوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته
او لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته بل نفس ذاته غاية كل غاية كما هو فاعل كل فاعل والثاني ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو نفس
العقل الاول ما فوقه الذي لا يفارق عنه وهي مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثالث مرتبة ما كماله منفك
عنه لكن لا بد ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله باخره من غير ان تبطل ذاته وهي مرتبة النفوس بما هي نفوس بانها تفعل افاعيلها من التحريكات
والتدبيرات لان يتكامل وجودها ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية ويصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود ذاتا
وفعلا والرابعة مرتبة الفواعل الطبيعية فان كمالاتها متاخرة عن وجوداتها التي في اوائل الكون وهي متوجهة في افاعيلها الى
كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد في ذواتها فالصورة النطقية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التي لها قبل الحيوانية وهذا
لاجل نقص الوجود الطبيعي وضعفه وحدوث الصور الطبيعية وتجدد ذاتها كما علمت مرارا فالغاية معنى واحد في الجميع ثم ما قيل
ان الغاية في الحركة والمتحرك بمعناها غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى الغاية وفي المتحرك بمعنى النهاية ليس بشيء
بل في الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادي الطبيعية قد ذكرنا ان التي اوردها الشيخ في اوائل الطبيعيات
من احكام العلل الاربع سواء كانت علل مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها كالفاعل والغاية كان
ايرادها على وجه المبدئية والتسليم. **قوله** واما البحث الذي بعد هذا فيكشف بما يقول ان الغاية التي يحصل في فعل الفاعل
ينقسم هذا البحث اشارة الى ما ذكره بقوله وعما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة ان فهل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخير فنقول اعلم ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة تحت الكون
والتي هي من القسم الثاني فهي اعلى وارفع من ان يجري فيه بعض الاعتبارات التي سيجيء من كونها وجودا او صورة واما التي من القسم
الاول فهي لا يخ اما ان يكون صورة جوهرية او عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك وح لابد ان يكون
صورة او عرضا في ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية جوهرا قائما بنفسه لا في مادة ولا من مادة لان كل حادث كائن
مسبوق بمادة او ان يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فالتي لا يكون موجودا لا في الفاعل ولا في القابل فلا يكون
موجودة اصلا على انك قد علمت منا ان الغاية في كل فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غايته صورة او عرض

في مادة نفسه والفاعل البعيد للحركة كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية غايته لا محالة ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فاعل
بعيد فاعل قريب ملاصق لمادة فله غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة الفعل وغاية هي صورة
او عرض في نفس الفاعل كما سيلوح في كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي يكون في القابل لا في الفاعل ولا محالة لم يكن غاية
للفاعل البعيد كما اشار اليه صورة الانسانية في مادة الانسانية اعني صورة الطبيعية فانها غاية للقوة الفاعلة التي هي في مادة هي
صورة الانسان واليها توجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوى المباشرة لتحريك تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال
القسم الثاني وهي الغاية التي تكون حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محالة هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكنان اي التمكن
وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية مستبني البيت واما الذي هو فاعل البناء اي مبدء حركة المادة من الطين واللبن
والخشب وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة والاستكنان ليس صورة البيت
وصورة البيت غاية للقوة القريبة الملاصقة لتحريك المادة والاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستبني ويجعل
الفاعل للبناء بالقوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد
وحينئذ يكون الغايتان ايضا كذلك فقوله ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة
وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدء قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث
هو فاعل فان كانت الغاية صورة مادية كان الفاعل ايضا قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا روحانيا كانت غايته
ايضا صورة او كيفية روحانية فحينئذ لا حاجة في بيان كون الغاية لها اعتبارات واسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره
الشيخ من انها قد يكون في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فيكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية اذا كانت صورة او عرضا
في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى آخر ما ذكره وذلك لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات تخارج عن ان يكون
عائدة الى فاعلها وليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امرا لاحقا بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى
ان الفاعل لهذه المتغيرات والحركات ليس فاعلا محضا بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة
القبول وتعلقه بالمادة الجسمانية بوجه من الوجوه **قوله** فان عرض ان ما غايته صورة في المادة المتعاطاة آه يعني انه قد يتفق ان
يكون فاعل واحد لفعل غايتان احديهما صورة او هيئة في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك الانسان يبني بيتا ليستكن
هو نفسه فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا فهو من جهة كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة
غائية للبناء وعلة فاعلية بعيدة له ومن جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعلية الفاعل معلولة لما هو علة
غائية وعلة اولى فهيهنا كون الثاني بانيا معلولا لطالب الكن فههنا فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني
الفاعل المباشر ولهما غايتان فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت فيكون للانسان
الواحد له غايتان لا انه يجتمع فاعليه واما حكم الشيخ بان وحدته يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض او وحدة التالفية التي
ليست طبيعية بل بمجرد الاجتماع الذي عرض بتمحل وتصنع فهي وان كان كذلك في المثال الذي ذكره من كون انسان واحد مستبنيا
وبانيا ولكن ليست كذلك على وجه الكلية والعموم فربما فاعل لفعل عرضا يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادة وغاية
هي صورة او حالة في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله النفسانية غايتان ولنفسه
كان له وحدة ذاتية مركبة من جزئين وكذا فعله مركب من فعلين احدهما جسماني والآخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة
الصادرة عن الفلك فان نفس الفلك يحرك الطبيعة الفلكية لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانية
من القوة الى الفعل ... المادة ... [illegible] ... والغاية الاخيرة لنفسه هي ... الحصول الستة
المعشوق والخير والغاية الاخيرة لطبيعة جسمه استيفاء الاوضاع ثم كل جزء ... لا ... لها على وضع بعينه وضع لنفسه ويعده صورتها
غايتان جزئيتان وضع خاص بجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه ... والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدء وكالوحدة في الفعل ولا
شك ان وحدة الفلك المركب من المبدئين بل من المبادي عقل ونفس وجسمية وحدة طبيعية وكذلك وحدة الغاية والفعل ايضا

انه قد يكون ما غاية تفعل هيئة في مادة وما غاية تفعل هيئة ليست في مادة ذاتا واحدة وحدة طبيعية غير عرضية نعم قد يتفق في الافاعيل
الصناعية ان يجتمع في ذات واحدة مبدءا فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنية والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما وحينئذ يكون
للمبدئين وحدة عرضية كما في المثال المذكور ولذا اراد بالوحدة العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقية التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور
صحيح الا انه ليس فيه جدوى ظاهر **قوله** واذا قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في الحصول
بالفعل والوجود الى قوله وهو بالفعل صورة الامور الكثيرة التي هي موجودة بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني التي هي صورة وعرض فيما
يجتمع انها اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل و
الحركة فالغاية تنسب الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من هذه النسب اسم خاص بمعنى لم يقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة
نهاية والى القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح **قوله**
واما الغاية التي بحسب القسم الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى قوله العلة التمامية معناه واضح غني عن الشرح لكن هنا بحث
وهو انا لا نسلم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل منفعل وكذا لا نسلم ايضا انها ليست نهاية الحركة وذلك لان الغاية المبحوث
عنها بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال التي لها غايات حادثة لا يخلو عن حركة وانفعال
فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا منحصر في العقل وما فوقه والنفوس المحركة للاجرام لها غايات يتم بحسبها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو
في تحريكاتها الاجرامها من تصورات متجددة جزئية تنتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية الا بان القابل في احدهما
مادة جسمانية وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانية وان جهة القبول والقابلية
فيها تغاير جهة الفعل والفاعلية تغايرا لا بالمباينة فالاعتبارات والاسامي كلها او اكثرها جارية في هذا القسم ايضا **قوله** واما
الجود والخير فيجب ان يعلم ان شيئا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل او الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق
بين معنى الغاية ومعنى الخير والمطلوب هاهنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير فذكر الشيخ اولا ان الشيء الواحد الحاصل من فاعل في قابل
اي مباين لذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابله المستكمل به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباينا للذات
للفاعل لان الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي
اعتبار اخذ ثم انه اذا انتسب الى فاعله المباين الذي يصدر عنه فلا يخلو اما ان يقتضي لفاعله انتفاعا لا بوجه من الوجوه من جهة سواء كان
نفس ذلك الصادر او مما يتبعه او لا يقتضي شيئا من ذلك اصلا فالثاني يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا انتسب الى المنفعل
كان خيرا واعتبر في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا له وهو ظ وكذا اعتبر في تسميته خيرا ان يكون
مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذي لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر المسمى بالجود بالقياس
الى فاعله غير حاصل لفاعله بل لمنفعله واعلم ان مفهوم الجود والخير وما يجري مجريهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل ما هو كذلك
لا بد وان يكون حدودها الاسمية مشتملة على الامور التي هي منتسبة اليها ولهذا اخذ في تعريف البناء البناء وفي تعريف الملك المملكة لكن
على وجه لا يلزم منه تعريف احد المتضايفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك اخذ الشيخ
اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقة وهو قريب من معناه اللغوي
فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي **قوله** ولفظ الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات
افادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا واشارة قوله وما يقوم مقامها اراد به مثل الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجريها في
معانيها من معنى الجود وقوله افادة المفيد لغيره فائدة بمنزلة الجنس القريب للجود لصدقه على المعاملة ايضا وما هو بمنزلة جنسه البعيد هو
مفاد قولنا افادة المفيد فائدة فان مبدأ الاعراض الوجودية القائمة بمادة نفسه كسخونة النار وبرودة الماء مفيد فائدة لنفسه وهو
مع ذلك ليس بجواد ولا معامل وقوله لا يستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المميز للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشرى والاجارة
والمساقاة وغيرها فان من افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فهذا اعتبر فيه ثلاثة امور احدها الافادة والثاني
ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا مستقرا في موضوع محسوس او

احر

امر غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهرة والصيت والخلاص من المذمة واكتساب الملكة الفاضلة فمن جاد ليشرف او ليمدح
فهو مستعيض ليس بجواد وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجود افادة ما ينبغي لا لعوض لصدقه على ما ليس
جودا وهو افادة الفاعل الطبيعي شيئا المادية المنفعلة عنه ثم ان جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس
على الحس لا يعدون مثل الشكر والثناء وما يجري مجريهما من الامور المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون ان المفيد لخيره لذلك
ويستريح بها شكرا او ثوابا او غير ذلك من الاعراض والمقاصد المعنوية جودا ولا يسمونه بيعا ولا معاملا وليس كذلك بل عند
التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد مستفيد لان العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل غرض في الحقيقة عوض وكل معطٍ له
معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان له غرض اكتساب
منقبة او فضيلة لذاته لاستخف المنة عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمى المعطي له جوادا فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد
اعني من افاد غيره كمالا بوجه من غير ان يكون بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله جودا
ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورة جوهرية او لموضوع حالة عرضية وله غاية اخرى يحصل له موسلة بما افاده من الخير
وبالحقيقة او بحيطة فليس بجواد **قوله** بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات فلذلك لان الغرض
الى قوله وهو المطلوب فانه مطلعا تم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات بوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى له ومستعيض كمالا واولوية من غيره فبعكس النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس
لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيقه لذلك تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من كل وجه هو الذي
يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فائدة الى غيره لا الى ذاته والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير
ايضا يعود بالاخرة الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه واضحة غنية عن الشرح
واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال الحجر
الذي سقط من سقف فوقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي
لا لعوض واجاب عنه المحقق الطوسي بان الجواد انما يكون ما يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر
عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال ما لنفسه لا ايصال كمال الى غيره وانما وقع على راسه
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الدماغ والاعضاء والموت سبب لحركته بالذات عند اختلال الاعضاء ثم
ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثال الذي اورده و
كذلك القول في الدواء المصح والمزيل للمرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا حال الفاعل
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قلت فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بان ما يكون بالذات مع انه
لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا وكذا
احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ونعود الى ما كنا فيه
ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلا لا بالطبع من غير ارادة او بارادة الغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره **قوله** واما
الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع به من التقصير وغير ذلك فهي اعراض خاصة لما ذكر
ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص اراد ان يشير الى النقص والقصور والانحطاط المرء يلزم الفاعل من جهة
الغايات التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك يلزم من جهة بعض المبادي والدواعي للافعال لانها انفعالات ونقايص في الحقيقة
وان كان الجمهور يعدونها من المحامد وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه كلها و
ان كانت احسن من نقايضها ومقابلاتها في افراد البشر كمطابقة القلب في القسوة والفرح بالاساءة والتقصير والغم بالاحسان لكنها افات
وعيوب بالقياس الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اخر
قوله دائما وهي مما يقع على المخلوق والجود هو افادة الغير في جميع الجهات عن الافادة كما لا لما بين ان الجود لعوض ليس بجود في الحقيقة اشار

الى ان الجود الحقيقي هو افادة الخير في كل جهة عن الافادة كالاتم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان بصدده فذكر ان ذلك الشيء
اي الكمال الذي افاده الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون
جودا الا بالقياس الى فاعل لا يكون له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيرا اذا كان بالقياس الى قابل يفعل به من فاعل لا يكون
فعله لغرض ولا لعوض اذ كل كمال الشيء فهو خير بالقياس اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة
الخير والجود **قوله** وقد تكلمنا في العلل واحوالها وبقي ان نحصل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع كلها مشتركة ومختصة
بواحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها مطلقا من وظايف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود فالبحث
عن احوال كل منها اذا اخذ مطلقا مختص بهذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع
يجب ان يكون لهذا العلم لا لاجل ان العلم واحد من العلوم الجزئية ان يتناولها ويبحث عنها بل لو فرض ان شيئا من العلوم لا يتناولها
كما يظن في كثير من الامور الموجودة المرتبة في العلوم ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليميات
لكان ايضا يجب النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك بوجوه اخرى احدها ان كونها جميعا مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو
لامور مختلفة وفي علوم متفرقة جزئية مما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف مهيتها ويثبت وجودها في هذا العلم اذ البحث
عن نحو وجود كل شيء في ذمة هذا العلم ما لم يتخصص بان يكون من الاعراض الذاتية للمتغيرات والمتحركات من حيث تغيرها او
للمتكممات من حيث تكممها وثانيها انا نرى كثيرا من موضوعات ساير العلوم انها متحصلة القوام والوجود من العلل الاربع كلها
وليس لصاحب العلم الذي موضوعه ذلك ... [illegible]
ان مطالب هذا العلم ليس مقصورا على معرفة ... [illegible]
بما هو موجود وعن الامور التي لا يتخصص وجودها بان يكون متكممة او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود ينقسم الى فاعل وغاية
وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه متقابلات اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيما بالمتقابلين فانه قد يكون بما
الجمع على ان ما توهموه وظنوه ان التعليميات ليست بذوات علل اربع ولا حاجة لذلك حصروا العلوم التعليمية واستغنوا بها العدم لانها
على علم بما هيته ليس بحق اذ ليس كل مبدأ فاعلي مبدأ حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور التعليمية لا مكان
طبايعها وافتقار ماهياتها لا يجب وجوداتها الا بغيرها لا بذواتها وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة في نشأة اخرى
كنشأة الخيال والوهم لكنها يلزمها المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالها لا تعرضها من الانقسام وحدوث التشكل
والتناهي فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الا ترى ان مراتب العدد
خواص ولوازم وآثار ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت ان اصول التعليميات مبدأ فاعليا ومبدأ قابليا او
حيث وجد او وجد تمام وتمام التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فلكون المستوي من السطح والمستقيم
من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانحطاط وكون المنحني منها فرجاريا وكون الزاوية القائمة لا حادة ولا منفرجة وكون قوسها
ربع الدايرة لا يزيد عليه ولا ينقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات ان لا يكون ازيد من نفسه ولا انقص منه ليترتب عليه اثره
المطلوب منه واما التحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا واحدا او حدودا بها وجوده فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع
بالاربعة وهكذا او الدايرة ايضا انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع حواليها فاذا انثلم الخط عن ذلك كانت الدايرة
ناقصة غير تامة واما الترتيب ففي اقسام العدد فان كل نوع من انواع العلم انما يتم وجوده بان يكون احاده موجودة مترتبة هذا وهو
معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مخرجا عن اصطلاح وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه
كما لا ويتبرؤه ان الحرمي وطاويي له انه والسرمهرين بعد مكروه لذاته وكل خير هيج التعليل في وجوده لا جل كيف وتلك الغايات
لي الحركات انما هي للارجاء الجهات والافعال ندوبها حرارت فقط لا لكونها ما يوصل اليها بالحركة حتى انه لو امكن نيلها بدون غير الحركة
لكانت غاية لها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الحركات مما لا سبيل الى بعض الاشياء الا بالحركة فمنها ان للامور التعليمية غايات بما هي
قوله بل لان الخواص واللوازم التي هي غايات متأدية اليها اسبابها لما كان الطالب نيلها في المواد لتلك الغايات

فانا الصانع فهذا الدليل الخ على ان للتعليميات غايات مقصودة يطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي يطوى فيه المقدمة الاستثنائية والنتيجة ويكفي فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء نقيض التالي وهو السالب الكلي واثبات وجه تقريره كانه قيل انه لو لم يكن الخواص واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومبادي وجوداتها بالحركة لما كان لصانعها ان يصنعها في المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق لكن التالي باطل فنقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبة نفس الاستدارة بل لاجل شيء اخر من خواصها ولواحقها ككونها اوسع لما يحويه من غير هامن الاشكال وكون المستدير ابعد من الافة من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوائد الدائرة فيكون مطلوبة لاجلها فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالهما على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا العلم في احوال العلل لاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين الذين ذكرناهما وقوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اي ليس النظر لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون مبدء لموضوعه عارضا ذاتيا للامر الاعم المشترك فان قلت كيف يكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم اجيب بان العوارض التي بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الامر الاعم الذي هو كالجنس وكذلك هذا العلم قد ينظر في عوارض مخصصة لجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتيهما اولا للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يتأدى العروض في الانقسام الى ان يكون موضوع العلم جزئي طبيعي او تعليمي او قبل ان يتأدى العارض في التخصيص الى ان يكون من اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر في احوال مبادئ تخصيصه بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة لانهما من العوارض الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر في ما هو مبدأ للعلم الطبيعي ومسئلة في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبدأ للموضوع الطبيعي وعارض للموضوع المشترك **قوله** ولو كانت هذه علوما مفردة افضلها علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والان فذلك ايضا افضل اجزاء هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدا جعل مباحث العلل الاربع التي هي الان من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث كل منها علما مفردا وكتابا على حدة بان وضع لمباحث الفاعل واحواله واعراضه الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث عن اقسامه الاولية واحواله التي يعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث المادة علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم علم الغاية لان موضوعه وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلثة لان العلة الغائية هي التي جعلت سائر العلل عللا كما علمت فيستحق ان يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات الاشياء عللها التمامية التي بها يتم وجوداتها فان المادة يكون وجودها بالقوة و بالصورة الحاصلة من الفاعل لا لغاية يحصل وجودها تم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه اولى وافضل منه مع نقصه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء هو العلم التام وهو الحكمة بعينه اذا جعلت علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك

وهو ان الان اجزاء احد بما هو الان كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد وهو هذا العلم يعني الفلسفة الاولى صح ايضا ان يكون العلم الباحث عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وبيانه ان هذا الغرض بالنظر في احوال العلل كلها علم مفرد يبحث فيه عن احوال العلة بما هي علة وعن اقسامها الاولية فيكون البحث عن كل من الاربع جزءا من اجزاء ذلك العلم فح ايضا يكون النظر في احوال العلل الغائية افضلها تم تعوبه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على النبي محمد وآله الاكرمين اجمعين الفن الثالث

عشر من كتاب الشفاء في الالهيات عشر مقالات

المقالة الاولى

من جملة الالهيات ثمانية فصول

الفصل الاول

من المقالة الاولى من جملة

في بعض النسخ المقالة الاولى فصل في ابتداء طلب ه

الالهيات في ابتداء طلب موضوع الفلسفة الاولى لتتبين انيته في العلوم

وابتدئ وفقنا الله ولي الرحمة والتوفيق بان اوردنا ما وجب ايراده من معاني العلوم

المنطقية والطبيعية والرياضية فبالحري ان نشرع في تعريف المعاني الحكمية ونتكلم

مستعينين بالله فنقول ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه في مواضع اخرى

من الكتب تنقسم الى النظرية والى العملية وقد اشير الى الفرق بينهما وذكر ان النظرية

هي التي نطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس بحصول العقل بالفعل و

ذلك بحصول العلم التصوري والتصديقي بامور ليست هي هي بانها اعمالنا واحوالنا

فيكون الغا

فيها حصول رأي واعتقاد ليس رأيا واعتقادا في كيفية عمل او كيفية مبدأ عمل من حيث

هو مبدأ عمل وان العملية هي التي يطلب فيها اولا استكمال القوة النظرية بحصول

العلم التصوري والتصديقي بامور هي هي بانها اعمالنا فيحصل منها ثانيا استكمال

القوة العملية بالاخلاق وذكرت ان النظرية منحصرة في اقسام ثلثة هي الطبيعية والتعليمية

والالهية وان الطبيعية موضوعها الاجسام من جهة ما هي متحركة وساكنة وبحثها عن العوارض

التي تعرض لها بالذات من هذه الجهة وان التعليمية موضوعها اما ما هو كم مجرد عن

المادة بالذات واما ما هو ذو كم والمبحوث عنه فيها احوال تعرض للكم بما هو كم ولا يؤخذ

في حدودها نوع مادة ولا قوة حركة وان الالهية تبحث عن الامور المفارقة للمادة

بالقوام والحد وقد سمعت ايضا ان الالهي هو الذي يبحث فيه عن الاسباب الاولى

للوجود الطبيعي والتعليمي وما يتعلق بهما وعن مسبب الاسباب ومبدأ المبادي

وهو الاله تعالى جده فهذا هو قدر ما كان قد وقفت عليه فيما سلف لك

من الكتب ولم يتبين لك من ذلك ان الموضوع للعلم الالهي ما هو بالحقيقة

الا اشارة جرت في كتاب البرهان من المنطق ان تذكرها وذلك ان في سائر

العلوم قد كان يكون لك شئ هو موضوع واشياء هي المطلوبة ومبادي مسلمة

منها تؤلف البراهين والان فلست تحقق حق التحقيق ما الموضوع لهذا العلم وهل

هو ذات العلة الاولى حتى يكون المراد معرفة صفاته وافعاله او معنى اخر وايضا

قد كنت تسمع ان ههنا فلسفة بالحقيقة وفلسفة اولى وانها تفيد تصحيح مبادي

سائر العلوم وانها هي الحكمة بالحقيقة وقد كنت تسمع تارة ان الحكمة هي افضل علم

بافضل معلوم واخرى ان الحكمة هي المعرفة التي هي اصح معرفة واتقنها واخرى

انها العلم بالاسباب الاولى للكل وكنت لا تعرف ما هذه الفلسفة الاولى

وما هذه الحكمة وهل الحدود والصفات الثلث لصناعة واحدة او لصناعات

مختلفة كل واحدة منها تسمى حكمة ونحن نبين لك الان ان هذا العلم الذى نحن
بسبيله هو الفلسفة الاولى وانها الحكمة المطلقة وان الصفات الثلث التى رسم
بها الحكمة هى صفات صناعة واحدة وهى هذه الصناعة وقد علم ان لكل علم
موضوعا يخصه فلنبحث الان عن الموضوع لهذا العلم ما هو ولننظر هل الموضوع
لهذا العلم هو انية الله تعالى جده او ليس ذلك بل هو شئ من مطالب هذا العلم
فنقول انه لا يجوز ان يكون ذلك هو الموضوع وذلك لان موضوع كل علم هو
امر مسلم الوجود فى ذلك العلم وانما يبحث عن احواله وقد علم هذا فى مواضع اخر
ووجود الاله تعالى جده لا يجوز ان يكون مسلما فى هذا العلم كالموضوع بل هو
مطلوب فيه وذلك لانه ان لم يكن كذلك لم يخل اما ان يكون مسلما فى هذا العلم
ومطلوبا فى علم اخر واما ان يكون مسلما فى هذا العلم وغير مطلوب فى علم اخر
وكلا الوجهين باطلان وذلك لانه لا يجوز ان يكون مطلوبا فى علم اخر لان العلوم
الاخرى اما خلقية او سياسية واما طبيعية واما رياضية واما منطقية وليس
فى العلوم الحكمية علم خارج عن هذه القسمة وليس ولا فى شئ منها يبحث عن اثبات
الاله تعالى جده ولا يجوز ان يكون ذلك وانت تعرف هذا بادنى تامل لاصول
تكررت عليك ولا يجوز ايضا ان يكون غير مطلوب فى علم اخر لانه يكون غير مطلوب
البتة فيكون اما بينا بنفسه واما مايوسا عن بيانه بالنظر وليس بينا بنفسه
ولا مايوسا عن بيانه فان عليه دليلا بالنظر ثم المايوس عن بيانه كيف يصح تسليم
وجوده فبقى ان البحث عنه انما هو فى هذا العلم ويكون البحث عنه على وجهين
احدهما البحث عنه من جهة وجوده والاخر من جهة صفاته واذا كان البحث عن
وجوده فى هذا العلم لم يجز ان يكون موضوع هذا العلم فانه ليس على علم من العلوم
اثبات موضوعه وسنبين لك عن قريب ايضا ان البحث عن وجوده لا يجوز ان يكون

الآن هذا العلم اذ قد تبين لك من حال هذا العلم يبحث عن المفارقات للمادة اصلا وقد

لاح لك في الطبيعيات ان الاله غير جسم ولا قوة جسم بل هو واحد بريء عن المادة وعن

مخالطة الحركة من كل جهة فيجب ان يكون البحث عنه لهذا العلم والذي لاح لك من ذلك

في الطبيعيات كان غريبا عن الطبيعيات ومستعملا فيها منها ما ليس منها الا انه اريد

بذلك ان يعجل للانسان الوقوف على انية المبدأ الاول فيتمكن منه الرغبة في اقتباس

العلوم والانسياق الى المقام الذي هناك ليتوصل الى معرفته بالحقيقة ولما لم يكن

بد من ان يكون لهذا العلم موضوع وتبين لك ان الذي يظن انه هو موضوعه ليس

بموضوعه فلننظر هل موضوعه الاسباب القصوى للموجودات كلها اربعتها

لا واحدا منها الذي لم يمكن القول به فان هذا ايضا قد يظنه قوم لكن النظر في

الاسباب كلها ايضا لا يخلو اما ان ينظر فيها بما هي موجودات او بما هي اسباب

مطلقة او بما هي كل واحد من الاربعة على النحو الذي يخصه اعني ان يكون النظر

فيها من جهة ان هذا فاعل وذلك قابل وذلك شيء آخر او من جهة ما هي الجملة التي

تجتمع منها فنقول لا يجوز ان يكون النظر فيها بما هي اسباب مطلقة حتى يكون الغرض

من هذا العلم هو النظر في الامور التي تعرض للاسباب بما هي اسباب مطلقة

ويظهر هذا من وجوه احدها من جهة ان هذا العلم يبحث عن معان ليست هي

من الاعراض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل

والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين الواضح ان هذه الامور في انفسها

يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية والامور التعليمية

ولا هي ايضا واقعة في الاعراض الخاصة بالعلوم العملية فيبقى ان يكون البحث

عنها للعلم الباقي من الاقسام وهو هذا العلم وايضا فان العلم بالاسباب المطلقة

حاصل بعد العلم باثبات الاسباب للامور ذوات الاسباب فانا ما لم نثبت وجود الاسباب

للمسببات من الامور باثبات ان لوجودها تعلقا بما نقلد بها في الوجود لم يلزم عند

العقل وجود السبب المطلق وان ههنا سببا ما واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافات

وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا للآخر والاقناع الذي يقع

للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت الا بمعرفة ان الامور

التي هي موجودة في الاكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند الى

اثبات العلل والاقرار بوجود العلل والاسباب وهذا ليس بينا اوليا بل هو

مشهور وقد علمت الفرق بينهما وليس اذا كان قريبا عند العقل من البين

بنفسه ان للحادثات مبدأ ما يجب ان يكون بينا بنفسه مثل كثير من الامور

الهندسية المبرهن عليها في كتاب اقليدس ثم البيان لذلك ليس في العلوم

الاخرى فاذن يجب ان يكون في هذا العلم فكيف يمكن ان يكون الموضوع للعلم

المبحوث عن احواله في المطالب مطلوب الوجود فيه واذا كان كذلك فبين ايضا

انه ليس البحث عنها من جهة الوجود الذي يخص كل واحد منها لان ذلك مطلوب

في هذا العلم ولا ايضا من جهة ما هي جملة وكل ليست اقول جملي وكلي فان النظر

في اجزاء الجملة اقدم من النظر في الجملة وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي

باعتبار قد علمته فيجب ان يكون النظر في الاجزاء اما في هذا العلم فيكون هي

اولى بان يكون موضوعه او يكون في علم آخر وليس علم آخر يتضمن الكلام في الاسباب

القصوى غير هذا العلم واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة و

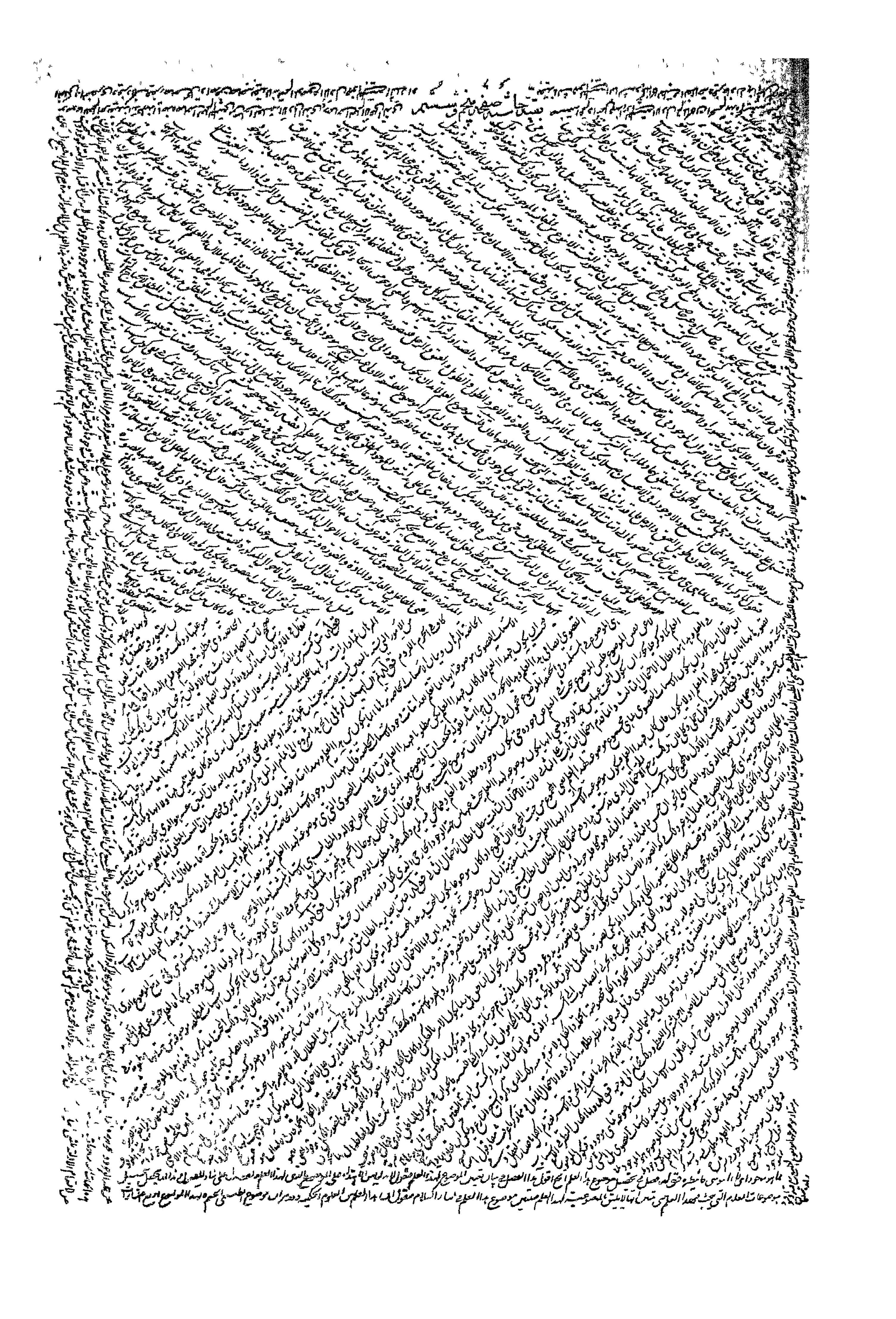
ما يلحقها من تلك الجهة فيجب ان يكون الموضوع الاول هو الموجود بما هو موجود

فقد بان انها بطلان هذا النظر وهو ان هذا العلم موضوعه الاسباب القصوى

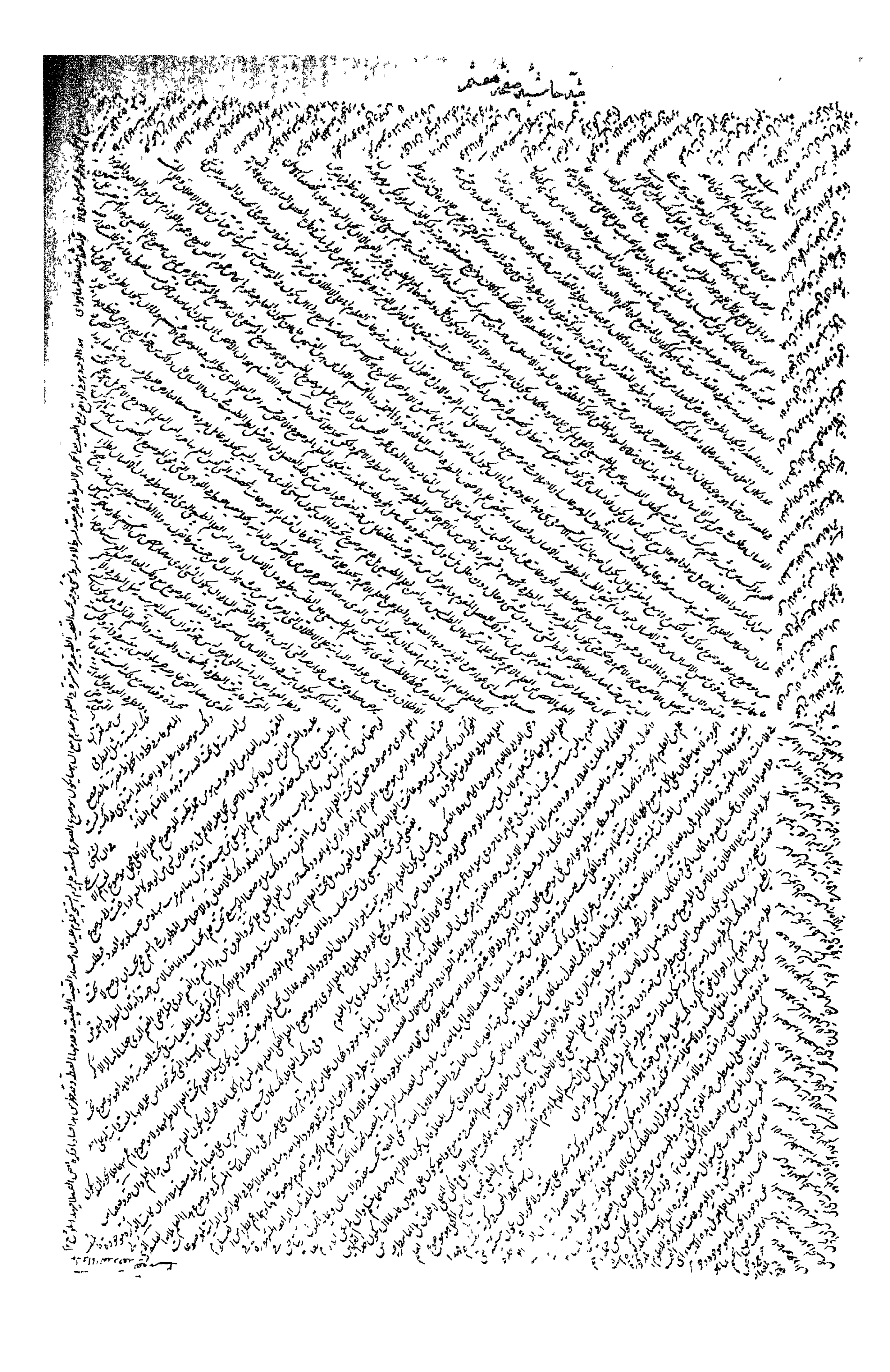
بل يجب ان يعلم ان هذا كماله ومطلوبه

الفصل الثاني في تحصيل موضوع هذا العلم

يجب ان ندل على الموضوع الكلي لهذا العلم لا حتى يتبين لنا

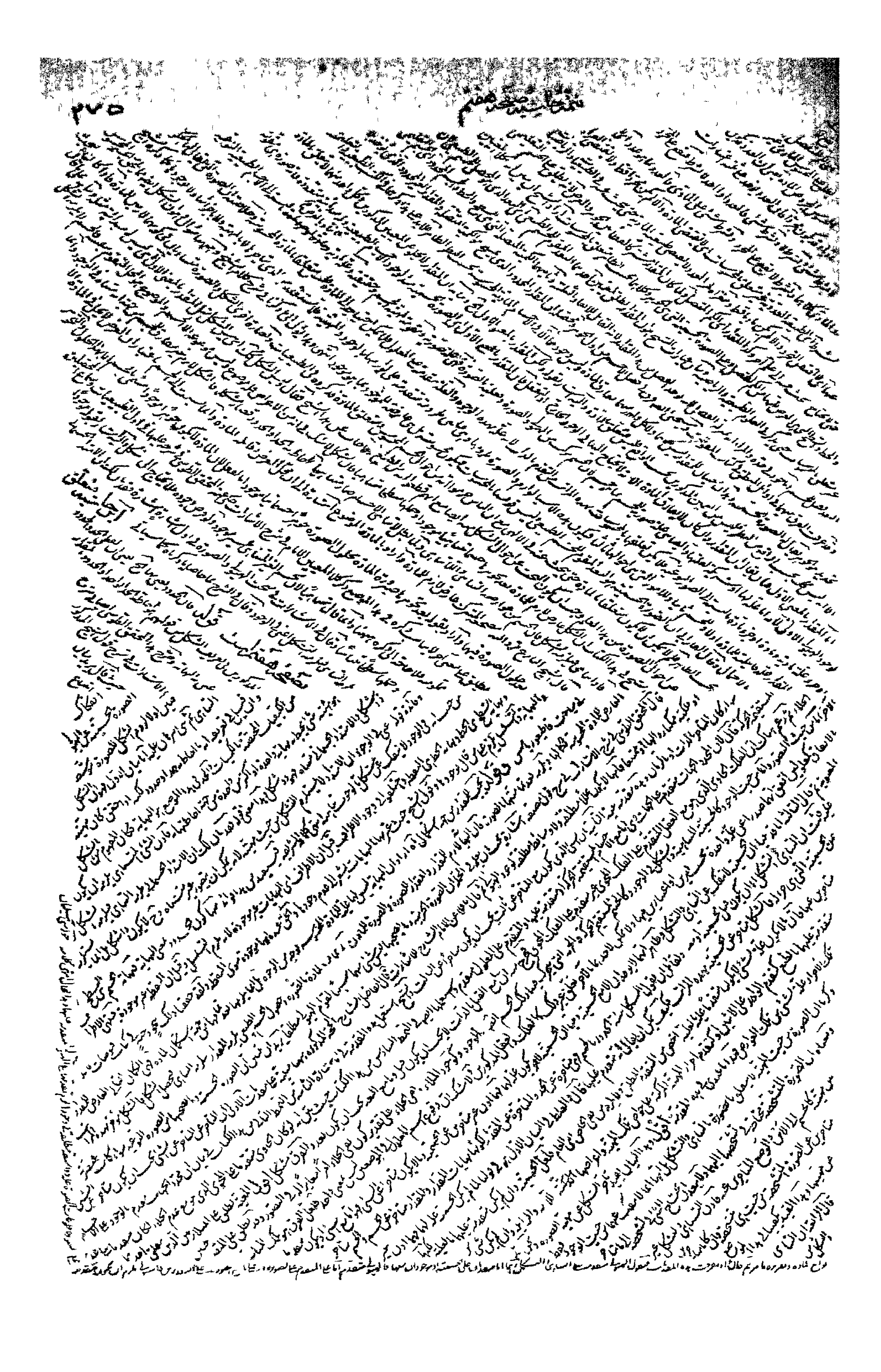


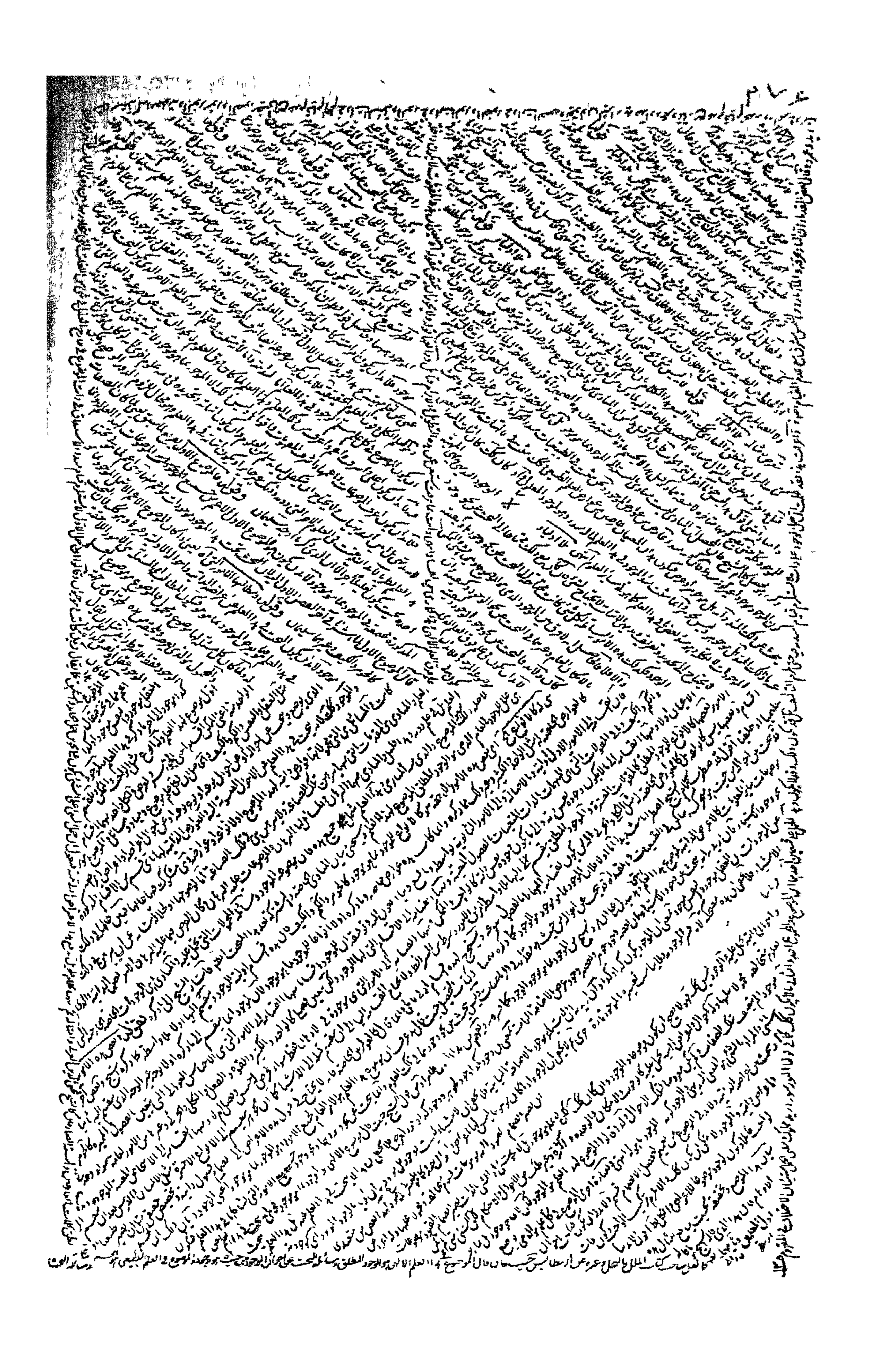
بقیه حاشیه صفحه

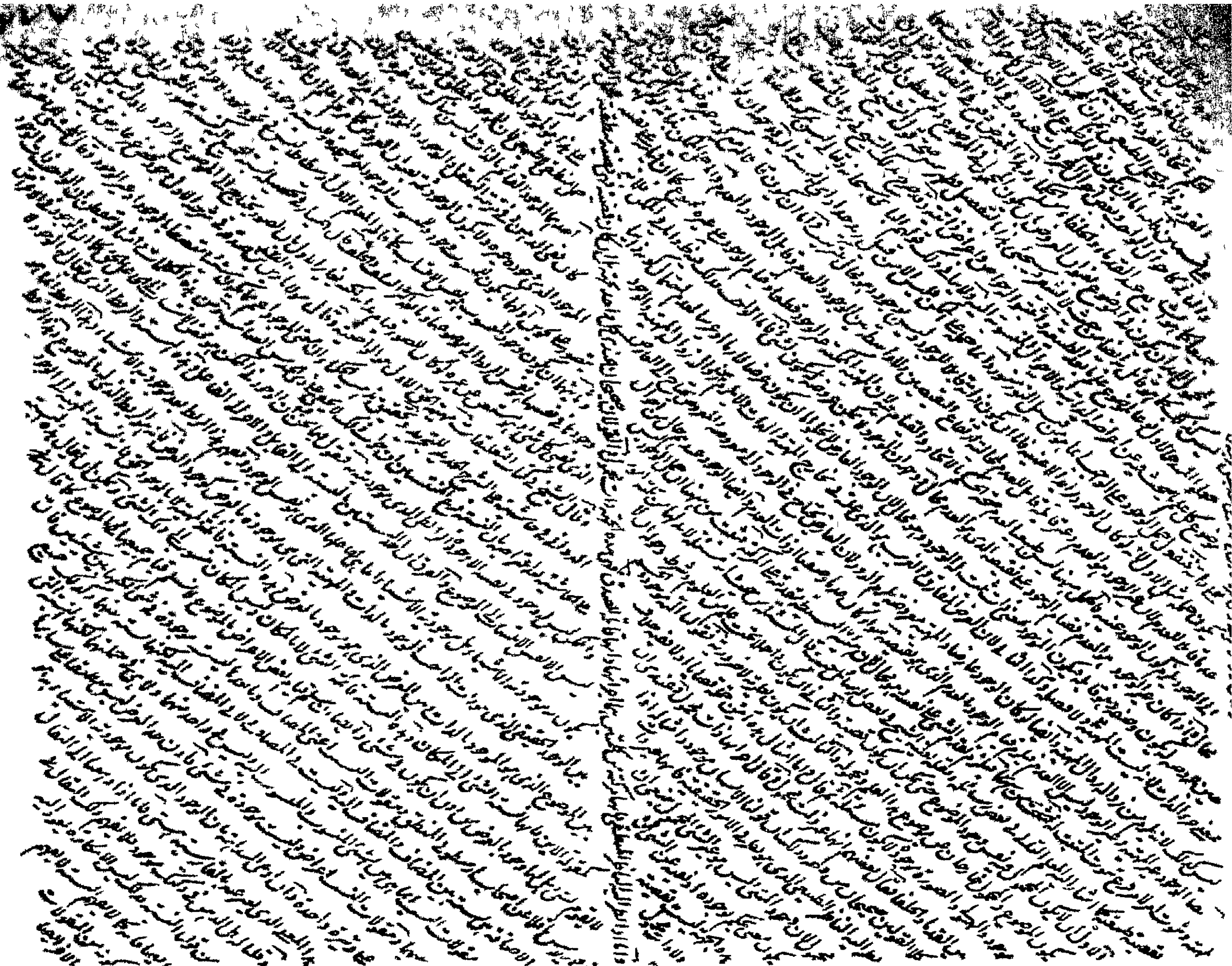


الغرض الذي هو في هذا العلم فنقول ان العلم الطبيعي قد كان موضوعه الجسم ولم يكن
من جهة ما هو موجود ولا من جهة ما هو جوهر ولا من جهة ما هو مؤلف من مبدئيه
اعني الهيولى والصورة ولكن من جهة ما هو موضوع للحركة والسكون والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي ابعد من ذلك وكذلك الخلقية واما العلم الرياضي فقد كان
موضوعه اما مقدارا مجردا في الذهن عن المادة واما مقدارا ماخوذا في الذهن مع
مادة واما عددا مجردا عن المادة واما عددا في مادة ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها
الى اثبات انه مقدار مجرد او في مادة او عدد مجرد او في مادة بل كان من جهة الاحوال
التي تعرض له بعد وضعه كذلك والعلوم التي تحت الرياضيات اولى بان لا يكون
نظرها الا في العوارض التي تلحق اوضاعا اخص من هذه الاوضاع والعلم المنطقي
كما علمت فقد كان موضوعه المعاني المعقولة الثانية التي تستند الى المعاني المعقولة الاولى
من جهة كيفية ما يتوصل بها من معلوم الى مجهول لا من جهة ما هي معقولة
ولها الوجود العقلي الذي لا يتعلق بمادة اصلا او يتعلق بمادة غير جسمانية ولم يكن غير هذه
العلوم علوم اخرى ثم البحث عن حال الجوهر بما هو موجود وجوهر وعن الجسم بما هو جوهر
وعن المقدار والعدد بما هما موجودان وكيف وجودهما وعن الامور الصورية التي
ليست في مادة او هي في مادة غير مادة الاجسام وانها كيف تكون واي نحو من الوجود
يخصها مما يجب ان يجرد له بحث وليس يجوز ان يكون من جملة العلم بالمحسوسات ولا
من جملة العلم بما هو وجوده في المحسوسات لكن التوهم والتحديد يجرده عن المحسوسات
فهو اذن من جملة العلم بما هو وجوده مباين اما الجوهر فبين ان وجوده بما هو جوهر فقط
غير متعلق بالمادة والا لما كان جوهر الا محسوسا واما العدد فقد يقع على المحسوسات
وغير المحسوسات فهو بما هو عدد غير متعلق بالمحسوسات واما المقدار فلفظه اسم
مشترك فمنه ما يقال له مقدار ويعني به البعد المقوم للجسم الطبيعي ومنه ما يقال له مقدار

ويعني به كمية متصلة يقال على الخط والسطح والجسم المحدود وقد عرفت الفرق
بينهما وليس ولا واحد منهما مفارقا للمادة ولكن المقدار بالمعنى الاول وان كان
لا يفارق المادة فانه ايضا مبدأ لوجود الاجسام الطبيعية فاذا كان مبدأ لوجودها
لم يجز ان يكون متعلق القوام بها بمعنى انه يستفيد القوام من المحسوسات بل المحسوسات
تستفيد منه القوام فهو اذن ايضا متقدم بالذات على المحسوسات وليس الشكل كذلك
فان الشكل عارض لازم للمادة بعد تجوهرها جسما متناهيا او جعلها سطحا متناهيا موجودا
فان الحد قد يجب للمقدار من جهة استكمال المادة بمقدار من بعد فاذا كان كذلك
لم يكن للشكل وجود الا في المادة ولا علة اولية لخروج المادة الى الفعل واما المقدار
بالمعنى الآخر فان فيه نظرا من جهة وجوده ونظرا من جهة عوارضه فاما النظر
في نحو وجوده اي نحو الوجود هو ومن اي اقسام الوجود فليس هو بحثا الا عن
معنى متعلق بالمادة فاما موضوع المنطق من جهة ذاته فظاهر انه خارج عن المحسوسات
فتبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي يتعاطى ما لا يتعلق قوامه بالمحسوسات
ولا يجوز ان يوضع لها موضوع مشترك تكون هي كلها حالاته وعوارضه الا الوجود
فان بعضها جواهر وبعضها كميات وبعضها مقولات اخرى وليس يمكن ان يعمها
معنى محقق الا حقيقة معنى الوجود وكذلك قد يوجد ايضا امور يجب ان تتحدد
وتتحقق في النفس وهي مشتركة في العلوم وليس ولا واحد من العلوم يتولى الكلام
فيها مثل الواحد بما هو واحد والكثير بما هو كثير والموافق والمخالف والضد
وغير ذلك فبعضها تستعملها استعمالا فقط وبعضها انما هي تأخذ حدودها
ولا تتكلم في نحو وجودها وليست عوارض خاصة لشيء من موضوعات هذه العلوم
الجزئية وليست من الامور التي يكون وجودها الا وجود الصفات للذوات ولا
ايضا هي من الصفات التي يكون لكل شيء فيكون كل واحد منها مشتركا للكل







والوجود بالمعنى المصدري لا يجوز موجودية الممكن [illegible] ولا كونه من المجعولات الطبيعية لان المجعول الطبيعي هو الذي يكون له تحقق وثبوت في خارج الذهن لا يكون بمعنى الكون والثبوت تحقق في العين بل المتحقق

والثابت هو الاشيا والثابتة لا احوال الاشيا وان قال احد بمجعولية الوجود باصطلاح المنطق لا بحسب المناقشة معه والحكم باشتراك اللفظ والعروض هذا المعنى المصدري لا صورة لمجعوليته بالتبع الى العرض

والمجعول الذي يكون هكذا لا يكون مجعولا بالذات وان اعرفت ان موجودية الممكن بالوجود الحق تقم فيكون موجوديته بالنسبة الى الجاعل الحق بمعنى انا نفهم هذا المعنى [illegible] في الحقيقة الذي هو في الخارج

هو هو [illegible] بهذا المعنى المصدري لا يصلح لحكم من الاحكام الخارجية بالذات وبهذا التحقيق بطل راي القائلين باشتراك اللفظ للوجود بين الواجب والممكن لان الاشتراك اللفظي هو ان يكون

اللفظ [illegible] موضوعين بازاء معنيين يكون كل منهما موجودا بالذات لا احدهما موجودا بالذات والآخر بالعرض لان كل ما هو موجود بالعرض فهو معدوم بالذات فلا يكون احدهما موجودا بمعنى والآخر

موجود بمعنى آخر بل يكون اطلاقه بحصر التواضع الذي فتح من التوضيح ثم اعلم ايضا ان من شروط الاشتراك اللفظي هو ان يكون بين المعنيين المشتركين باشتراك اللفظي تباينا بالذات لانه لو كانت

[illegible] اخرى يلزم التصادق في بعض الاعيان والتباين بين العلة والمعلول غير متصور [illegible] بين المهيتين ليس للواجب مهية وحقيقة سوى الوجود القائم بذاته وايضا اذا كان الوجود في

المصدر الاول بعنوان الفاعلية وفي المجعول بعنوان العروض والقبول لا يتصور الاشتراك اللفظي فان الصرف [illegible] يكون في الفاعل والمعقول بمعنى احد يكون في الضارب بمعنى القيام وفي المضروب بمعنى

الوقوع ولا يكون الضرب لا بمعنى واحد [illegible] كذلك يكون الكون في الموجد والموجود بمعنى احد يقوم بالفاعل ويقع على المفعول لا يلزم الاشتراك اللفظي وايضا اذا قلنا في القضية المعقودة الواجب موجود

ولم يكن لنا اطلاع بمعنى الوجود الذي هو المبدء الاشتقاق لم يكن قضية [illegible] القول المكتوم [illegible] لا اشتراك اللفظي قلت ان الذي تقول [illegible] ان يكون له معنى واحد والثاني لا يحث [illegible]

لا يكون العراب [illegible] الاول [illegible] ان يكون وذلك بالتسمية فقط او لا يعلم الاول ايضا لا معنى له لان الصفات التي في الواجب ان كانت بمحض الاسم لا يريد منه شيئا الا الذات وذلك اطلاق ذلك

الذات اذا لم يكن له صفة من الصفات لا يليق الالوهية [illegible] اذا لم يكن لنا القادر عالما وعالما وموجودا واشباهها لا يعني الا فعال اليه [illegible] الثاني يلزم اجتماع معان كثيرة في الواجب [illegible] يكون وجودا

بمعنى آخر وموجودا وعالما وسميعا وبصيرا وحيا ومريدا وقادرا بالمعاني الاخر وكذا الصفات السلبية يلزم التعدد في الصفات [illegible] الذهنية وان صح الكل لمعنى احد فهو عينه الصفات التي

[illegible] بل الاشتراك لفظا وايضا اذا جاز ان يكون ذاتا موجودا لم يكن متصفة الصفات الذهنية فلم لا يجوز ان يكون ذواتا متعددة موجودة بدون اشتراك وحدة وقد ظهر من هذا فوائد جليلة منها

ان وجود الواجب عين الذات ووجود الممكن هو [illegible] ومنها ان وجود الواجب والممكن بمعنى واحد يقوم ذلك [illegible] واقع على الممكنات القائلة له ومنها ان الوجود ليس مجعولا حقيقيا بل مجعول

منطقي [illegible] ان الوجود في الواجب هو الذات اي هو عينه ثم وجود الممكن هو [illegible] على ان الوجود المطلق المساوق للشيئية المطلقة هو موضوع له فرد ان مطلقيان فان قلت ان الوجود

في الواجب والممكن بمعنى واحد وهو الكون المصدري المحمول عليهما المشترك بينهما ولكل واحد منهما [illegible] كل واحد فرد الوجود المطلق [illegible] ذات الواجب وحقيقة الممكن كما سيقوله الشيخ في فصل الوجود

الممكن هو الوجود الخاص فالوجود موضوع وان قلت وجود الواجب هو ذات الواجب في هذا الذات بعينه هو وجود الممكن ايضا [illegible] يقوله المحققون فالوجود ايضا موضوع تعالى عليهما وهذا يؤدي الى

كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثامنة في هذا الكتاب [illegible] تقدير [illegible] لهذا العلم موضوع معقول يكون [illegible] المنسوبة اليه وقد ذكرنا المذاهب في هذا الباب جميعا في رسالة

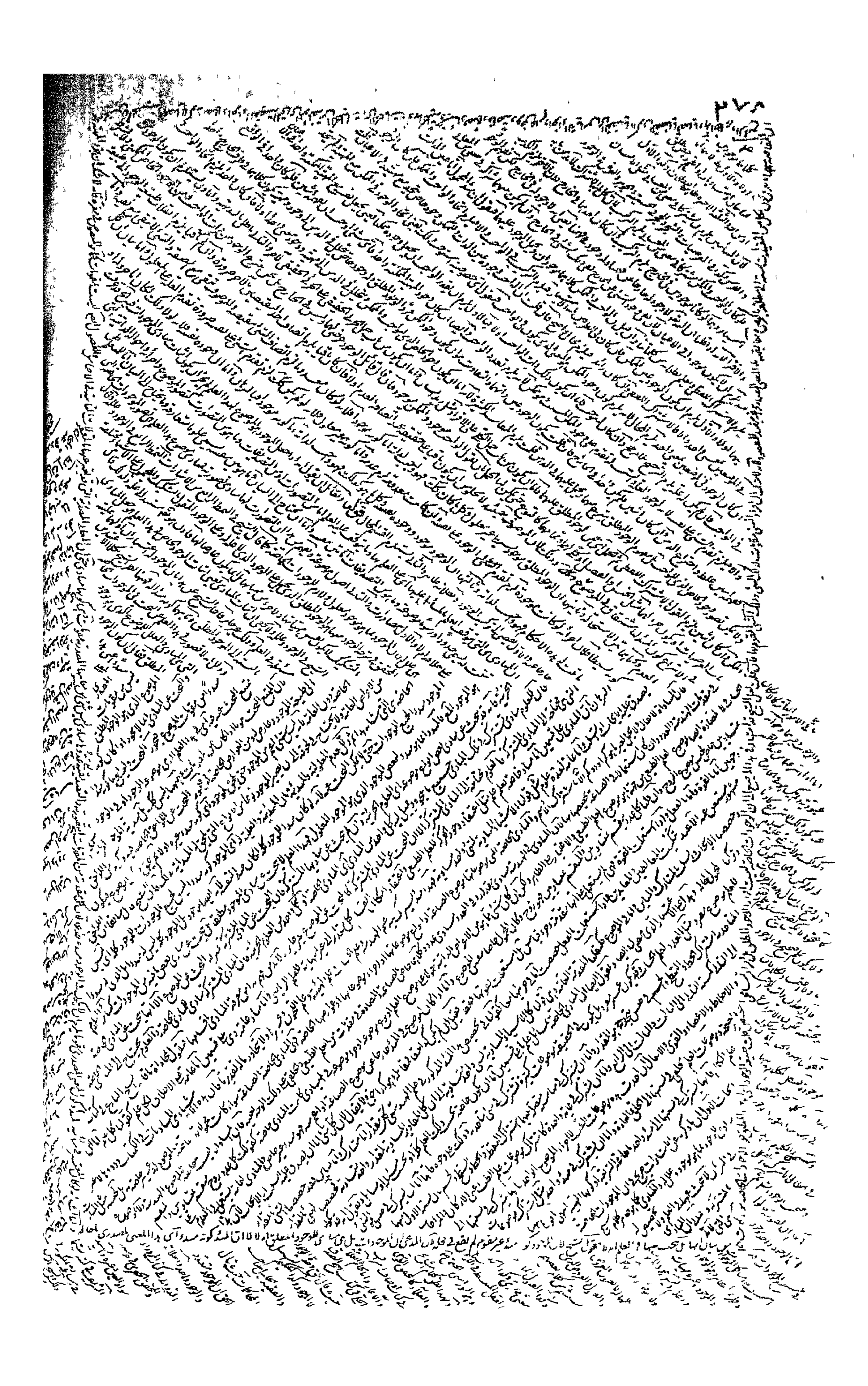
كاسر الاصنام [illegible] الاقدسي [illegible] وان الاعراض الذاتية [illegible] من الاحوال المنسوبة اليه [illegible] ذاتيا اذا [illegible] عوارض [illegible] كما قد ذكرنا في مفتتح الكتاب في الاعراض

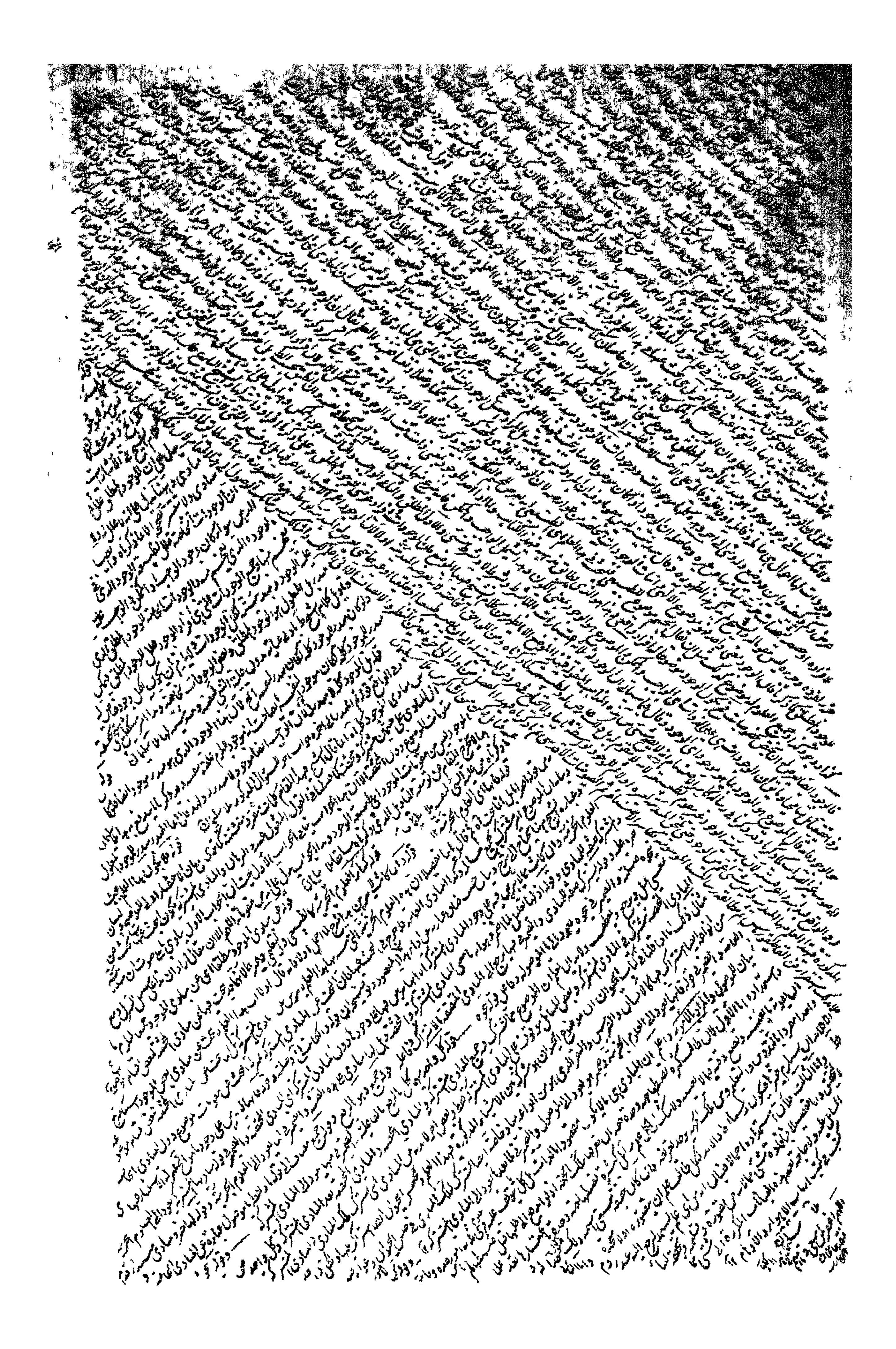
التي المنسوبة اليه [illegible] موجودا واحدا [illegible] الالهي لا يمكن اخراج الواجب عن التقسيم [illegible] والمقصد الاقصى في هذا العلم هو البحث عن احوال الواجب فالواجب الوجود بنفس الوجود

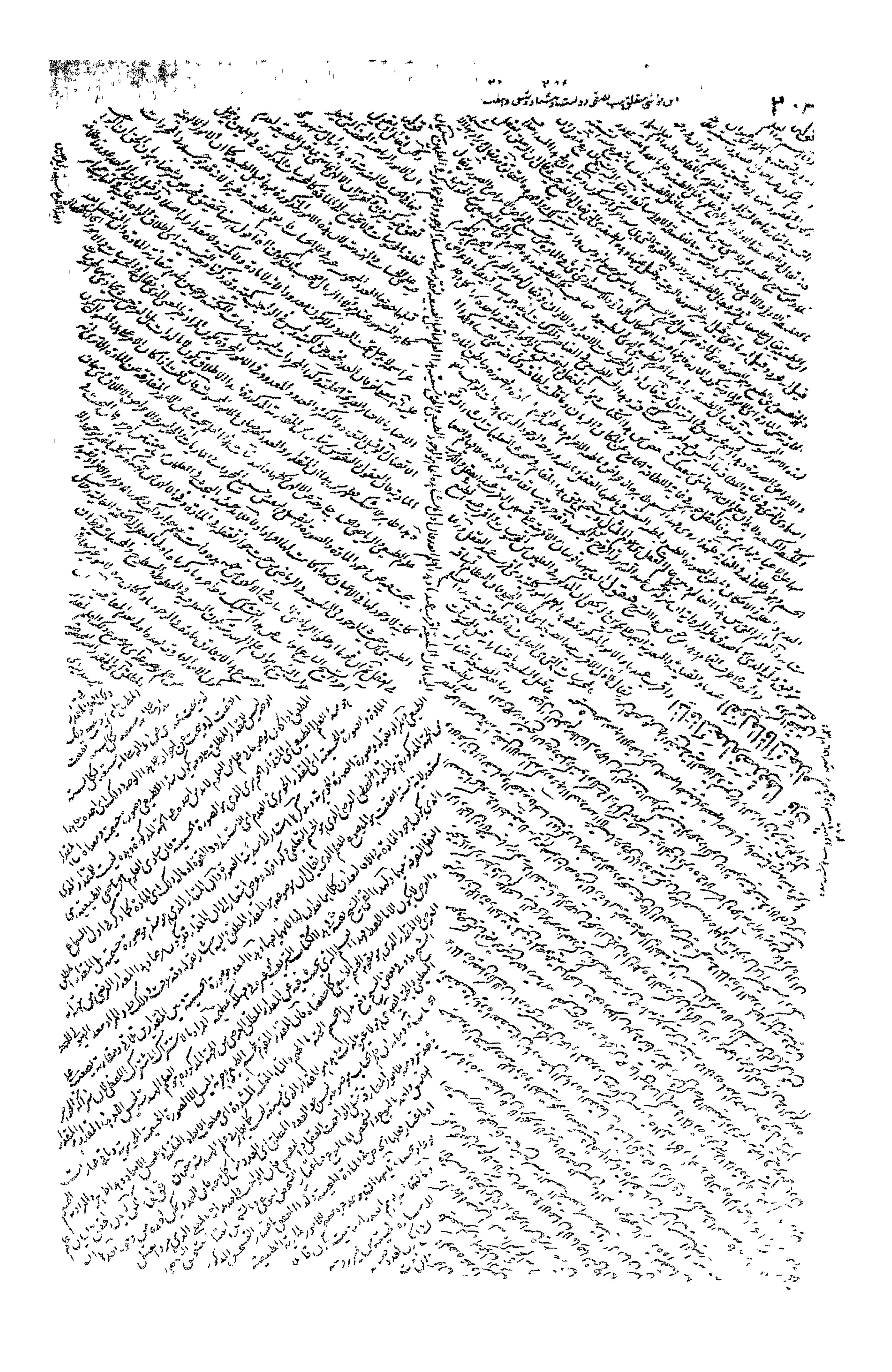
[illegible] قال جميع الحكماء والمتكلمين المحققين من [illegible] قليلين من المتكلمين والاشاعرة حيث [illegible] زيادة صفات الواجب منها الوجود وان الواجب له مهية [illegible]

[illegible] قد دعا هم الى ذلك بعض الاخبار المتشابهة لا يجمع [illegible] لا [illegible] اما لها [illegible] قوله [illegible] الواجب [illegible] الوجود والممكن [illegible] ثم لا محالة [illegible]

[illegible]







شيء ولا يجوز ان يختص ايضا بمقولة ولا يمكن ان يكون من عوارض مخصوصة بشيء الا

الموجود بما هو الموجود فظاهر لك من هذه الجملة ان الموجود بما هو موجود امر

مشترك لجميع هذه وانه يجب ان يجعل الموضوع لهذه الصناعة لما قلنا ولانه غني

عن تعلم ماهيته وعن اثباته حتى يحتاج الى ان يتكفل علم غير هذا العلم بايضاح

الحال فيه لاستحالة ان يكون اثبات الموضوع وتحقيق ماهيته في العلم الذي

هو موضوعه بل تسليم انيته وماهيته فقط فالموضوع الاول لهذا العلم هو

الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير

شرط وبعض هذه الامور هي له كالانواع كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج

الموجود في ان ينقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى انقسام حتى

يلزمه الانقسام الى الانسان وغير الانسان وبعض هذه كالعوارض الخاصة

مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس

يحتاج الموجود في قبول هذه الاعراض والاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا

او تعليميا او خلقيا او غير ذلك ولقائل ان يقول انه اذا جعل الموجود هو الموضوع

لهذا العلم لم يجز ان يكون اثبات مبادي الموجودات فيه لان البحث في كل علم هو عن

لواحق موضوعه لا عن مباديه فالجواب عن هذا ان النظر في المبادي ايضا هو بحث

عن لواحق هذا الموضوع لان كون الموجود مبدا غير مقوم له ولا ممتنع فيه بل هو

بالقياس الى طبيعة الموجود امر عارض له ومن اللواحق الخاصة به لانه ليس شيء

اعم من الموجود فيلحق غيره لحوقا اوليا ولا ايضا يحتاج الموجود الى ان يصير طبيعيا

او تعليميا او شيئا اخر حتى يعرض له ان يكون مبدا ثم المبدا ليس مبدا للموجود

كله ولو كان مبدا للموجود كله لكان مبدا لنفسه بل الموجود كله لا مبدا له انما

المبدا مبدا للموجود المعلول فالمبدا هو مبدا لبعض الموجود فلا يكون هذا

العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادي بعض ما فيه كسائر العلوم الجزئية فانها وان كانت لا تبرهن على وجود مباديها المشتركة اذ لها مبادي تشترك فيها جميع ما يحوه كل واحد منها فانها تبرهن على وجود ما هو مبدأ لما بعدها من الامور التي فيه ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء منها ما يبحث عن الاسباب القصوى فانها الاسباب لكل موجود معلول من جهة وجوده ويبحث عن السبب الاول الذي يفيض عنه كل موجود معلول بما هو موجود معلول لا بما هو موجود متحرك فقط او متكم فقط ومنها ما يبحث عن العوارض للموجود ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية ولان مبادي كل علم اخص هي مسائل في العلم الاعم مثل مبادي الطب في الطبيعي والمساحة في الهندسية فيعرض اذن في هذا العلم ان يتضح فيه مبادي العلوم الجزئية التي تبحث عن احوال الجزئيات الموجود فهذا العلم يبحث عن احوال الموجود والامور التي هي له كالاقسام والانواع حتى يبلغ الى التخصيص يحدث معه موضوع العلم الطبيعي فيسلمه اليه تخصيصا يحدث معه موضوع الرياضي فيسلمه اليه وكذلك في غير ذلك وما قبل ذلك التخصيص فكالمبدأ فيبحث عنه ويقرر حاله فيكون اذن مسائل هذا العلم في اسباب الموجود المعلول بما هو موجود معلول بعضها في عوارض الموجود وبعضها في مبادي العلوم الجزئية فهذا هو العلم المطلوب في هذه الصناعة وهو الفلسفة الاولى لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الوجود والوحدة وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم فانها افضل علم اي اليقين بافضل معلوم اي بالله تعالى وبالاسباب من بعده وهو ايضا معرفة الاسباب القصوى للكل وهو ايضا المعرفة بالله وله حد العلم الالهي الذي هو انه علم بالامور المفارقة

للمادة فى الحد والوجود والوجود بما هو موجود ومباديه وعوارضه ليس شئ

منها كما اتضح الا متقدم الوجود على المادة وغير متعلق الوجود بوجودها وان

بحث فى هذا العلم عما لا يتقدم المادة فانما يبحث فيه عن معنى ذلك المعنى غير محتاج

الوجود الى المادة بل الامور المبحوث عنها فيه هى اقسام اربعة فبعضها بريئة

عن المادة وعلايق المادة اصلا وبعضها يخالط المادة ولكن مخالطة السبب

المقوم المتقدم وليست المادة بمقومة له وبعضها قد يوجد فى المادة وقد يوجد

لا فى مادة مثل العلية والوحدة فيكون الذى لها بالشركة بما هى هى ان لا يكون

مفتقرة التحقق الى وجود المادة ويشترك هذه الجملة ايضا فى انها غير مادية الوجود

اى غير مستفادة الوجود من المادة وبعضها امور مادية كالحركة والسكون

ولكن ليس المبحوث عنه فى هذا العلم حالها فى المادة بل نحو الوجود الذى لها

فاذا اخذ هذا القسم مع الاقسام الاخرى اشتركت فى ان نحو البحث عنها هو من جهة

معنى غير قائم الوجود بالمادة وكما ان العلوم الرياضية قد كان يوضع فيها ما هو محدد

بالمادة لكن نحو النظر والبحث عنه كان من جهة معنى غير محدد بالمادة وكان لا يخرجه

تعلق ما يبحث عنه بالمادة عن ان يكون البحث رياضيا كذلك الحال ههنا فقد ظهر

ولاح ان الغرض اى شئ هو وهذا العلم يشارك الجدل والسوفسطيقا من وجه ويخالفهما من وجه

ويخالف كل واحد منهما من وجه اما مشاركتهما فلان ما يبحث عنه

فى هذا العلم لا يتكلم فيه صاحب علم جزئى ويتكلم فيه الجدلى والسوفسطائى واما

المخالفة فلان الفيلسوف الاول من حيث هو فيلسوف اول لا يتكلم فى مسائل العلوم

الجزئية وذانك يتكلمان واما مخالفته للجدل خاصة فبالقوة لان الكلام الجدلى

يفيد الظن لا اليقين كما علمت فى صناعة المنطق واما مخالفته للسوفسطيقا فبالارادة

وذلك لان هذا يريد الحق نفسه وذلك يريد ان يظن به انه حكيم يقول الحق

يفيد الوجود فقط فقد اتضح اذا ان المبدأ للطبيعي يجوز ان يكون بيّنا بنفسه ويجوز ان يكون بيانه في الفلسفة الاولى بما ليس يتبين فيها بعد ولكن انما يتبين فيها بمسائل اخرى حتى يكون ما هو مبدأ في العلم الاعلى لا يتأتى ذلك المبدأ لا يتعرض في اثباته من تلك المسألة الى مقدمة اخرى وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي او الرياضي افاد برهان انّ وان لم يفد فيه برهان اللم ثم يفيد فيه هذا العلم فيه برهان لم خصوصا في العلل الغائية البعيدة فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدأ بوجه ما لهذا العلم من المسائل التي في العلوم الطبيعية ليس بيانه في مبادي يتبين في هذا العلم بل من مبادي بيّنة بنفسها واما ان يكون بيانه من مبادي هي مسائل في هذا العلم لكن ليس يعود فتصير مبادي لتلك المسائل بعينها بل لمسائل اخرى واما ان يكون تلك المبادي لامور من هذا العلم تدل على وجود ما يراد ان يتبين في هذا العلم لميته ومعلوم ان الامر اذا كان على هذا الوجه لم يكن بيانا دورا ثم يكون بيانا ما يرجع الى الحد الذي في باب نفسه ويجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى ان يكون الغرض من هذا العلم تحصيل مبدأ لا بعد علم بانه سيتضح لنا بعد اشارة الى ان لنا سبيلا الى اثبات المبدأ الاول لا من طريق الاستدلال من الامور المحسوسة بل من طريق مقدمات كلية عقلية توجب للوجود مبدأ واجب الوجود وتمنع ان يكون متغيرا او متكثرا في جهة وتوجب ان يكون هو مبدأ للكل وان يكون الكل يجب عنه على ترتيب الكل لكنا لعجز انفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهاني الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني وعن العلة الى المعلول الا في بعض جمل مراتب الموجودات منها دون التفصيل فاذن من حق هذا العلم في نفسه ان يكون مقدما على العلوم كلها الا انه من جهتنا يتأخر عن العلوم كلها فقد تكلمنا على مرتبة هذا العلم من جملة العلوم واما اسم هذا العلم فهو انه ما بعد الطبيعة ويعنى بالطبيعة لا القوة التي هي مبدأ حركة وسكون بل جملة الشيء

الحادث عن المادة الجسمانية وتلك القوة والاعراض فقد قيل انه قد يقال الطبيعي للجرم الطبيعي الذي له الطبيعة والجرم الطبيعي هو الجرم المحسوس بما له من الخواص والاعراض ومعنى ما بعد الطبيعة بعدية بالقياس الينا فانا اول ما نشاهد الوجود ونتعرف عن احواله نشاهد هذا الوجود الطبيعي واما الذي يستحق ان يسمى به هذا العلم اذا اعتبر بذاته فهو ان يقال له علم ما قبل الطبيعة لان الامور المبحوث عنها في هذا العلم هي بالذات وبالعموم قبل الطبيعة ولكن لقائل ان يقول ان الامور الرياضية المحضة التي ينظر فيها في الحساب والهندسة هي ايضا قبل الطبيعة وخصوصا العدد فانه لا تعلق لوجوده بالطبيعة البتة لا بنقلها ولا في الطبيعة فيجب ان يكون علم الحساب والهندسة علم ما بعد الطبيعة فالذي يجب ان يقال في حل هذا التشكيك هو ان اما الهندسة فما كان النظر فيها اما هو في الخطوط والسطوح والمجسمات فحلو موضوعه غير مفارق للطبيعة في القوام فالاعراض اللازمة له اولى بذلك وما كان موضوعه المقدار المطلق ويؤخذ فيه المقدار المطلق على انه مستعد لان تقسم ليس للمقدار ما هو مبدأ للطبيعيات وصورة بل ما هو مقدار وعرض وقد عرف شرحها السطقيات والطبيعيات والفرق بين المقدار الذي هو بعد الجسم مطلقا وبين المقدار الذي هو كم وان اسم المقدار يقع عليهما بالاشتراك واذا كان كذلك فليس موضوع الهندسة بالحقيقة المقدار المقوم للجسم الطبيعي بل المقدار المقول على الخط والسطح والجسم وهذا هو المستعد للنسب المختلفة واما العدد فالشبهة فيه اكثر ويشبه في ظاهر النظر ان يكون علم العدد هو علم ما بعد الطبيعة لانه يكون علم ما بعد الطبيعة ما يبحث فيه عن امور مفارقة للطبيعة من كل الوجوه ... الطبيعة فيكون قد سمي هذا العلم باشرف ما فيه كما سمي هذا العلم بالعلم الالهي ايضا لانه المعرفة بالله تعالى هو غاية هذا العلم وكثيرا ما انتهى الاشياء متقدمة

المعنى الاشرف والجزء الاشرف الذي هو كالغاية فيكون كان هذا العلم هو
الذي كان هو اشرف اجزائه ومقصوده الاول هو معرفة ما يفارق الطبيعة من كل
وجه وح اذا كانت التسمية موضوعة بازاء هذا المعنى لا يكون لعلم العدد مشاركة
في معنى هذا الاسم فهذا ولكن البيان المحقق لكون علم الحساب خارجا عن علم ما
بعد الطبيعة هو انه سيظهر لك ان موضوعه ليس هو العدد من كل وجه فان
العدد قد يوجد في الامور المفارقة وقد يوجد في الامور الطبيعية وقد يعرض له
في الوهم مجردا عن شيء هو عارض له وان كان لا يمكن ان يكون العدد موجودا الا
عارضا لشيء في الوجود فما كان من العدد وجوده في الامور المفارقة امتنع ان يكون
موضوعا لاي نسبة اتفقت من الزيادة والنقصان بل انما يبقى على ما هو عليه
فقط بل انما يجب ان يوضع بحيث يكون قابلا لاي زيادة اتفقت ولاي نسبة
اتفقت اذا كان في هيولى الاجسام التي هي بالقوة كل نحو من المعدودات او كان
في الوهم وفي الحالين جميعا هو غير مفارق للطبيعة فاذن علم الحساب من حيث ينظر
في العدد انما ينظر فيه وقد حصل له الاعتبار الذي انما يكون له عند كونه في
الطبيعة وليس ان يكون اول نظره فيه وهو في الوهم بهذه الصفة لا امر فيه له
ماخوذ من احوال الطبيعة لها ان يجمع ويفرق ويحلل فيقسم والحساب
ليس نظره في ذات العدد ولا نظره في عوارض العدد من حيث هو عدد مطلقا
بل في عوارضه من حيث يصير بحال يقبل ما اشير اليه وهو ح مادي او وهمي
انساني يستند الى المادة واما النظر في ذات العدد وفيما يعرض له من حيث
لا تعلق بالمادة ولا استناد اليها فهو في هذا العلم فقد ظهر لك جميع ما يتكلم
فيه في هذا العلم فينجلي لنا في هذه الصناعة ان هو حال النفس الانسانية
والوصول الى المعقولات وحال العلم حال الوجوب في الوجود الصرف

وشرائطه وحال الامكان وحقيقته وهو بعينه النظر في القوة والفعل وان نظر
في حال الذي بالذات والذي بالعرض وفي الحق والباطل وفي حال الجوهر وكم
اقسام هو ولانه ليس يحتاج للوجود في ان يكون جوهرا موجودا الا ان يصير طبيعيا
او تعليميا فان ههنا جواهر خارجة عنهما فيجب ان تعرف حال الجوهر
الذي هو كالهيولى وانه كيف هو وهل هو مفارق او غير مفارق ومتفق
النوع او مختلف وما نسبته الى الصورة وان الجوهر الصوري كيف هو وهل هو
ايضا مفارق او غير مفارق وما حال المركب وكيف حال كل واحد منهما عند الحد
وكيف مناسبة ما بين الحدود والمحدودات ولان مقابل الجوهر نوع ما هو
العرض فينبغي ان نتعرف في هذا العلم طبيعة العرض واصنافه وكيفية الحدود
التي تحد بها الاعراض ونتعرف حال مقولة من الاعراض وما امكن فيه ان يظن
انه جوهر وليس بجوهر فنبين عرضيته ونعرف مراتب الجواهر كلها بعضها
عند بعض في الوجود بحسب التقدم والتاخر ونعرف كذلك حال الاعراض و
يليق بهذا الموضع ان نتعرف حال الكلي والجزئي والكل والجزء وكيف وجود
الطبايع الكلية وهل لها وجود في الاعيان الجزئية وكيف وجودها في النفس و
هل لها وجود مفارق للاعيان وههنا الان نتعرف حال الجنس والنوع وما يجري مجريهما
ولان الموجود لا يحتاج في كونه علة او معلولا الى ان يكون طبيعيا او تعليميا او غير
ذلك فالحري ان نتبع ذلك بالكلام في العلل واجناسها واحوالها وانها كيف
ينبغي ان يكون الحال بينها وبين المعلولات وفي تعريف الفرقان بين المبدء الفاعل
وبين غيرها وان نتكلم في الفعل والانفعال وفي تعريف الفرقان بين الصورة و
الغاية واثبات كل واحد منهما وانهما في كل طبقة يذهب الى علة اولى ونبين الكلام في المبدء
والانتهاء ثم الكلام في التقدم والتاخر والحدوث واصناف ذلك وانواعه وخصوصية كل نوع منه

ومايكون متقدما في الطبيعة ومتقدما عند العقل وفي تحقيق الاشيا المتقدمة

عند العقل ووجه مخاطبة من انكرها فاكان فيه من هذه الاشياء راي مشهور

مخالف للحق نقضناه فهذه وما يجري مجريها لواحق الوجود بما هو وجود ولان

الوحدة مساوق للوجود فيلزمنا ايضا ان ننظر ايضا في الواحد واذا نظرنا في الواحد

وجب ان ننظر في الكثير ونعرف التقابل بينهما وهناك يجب ان ننظر في العدد وما

نسبته الى الموجودات وما نسبته الكم المتصل الذي يقابله بوجه ما الى الموجودات

وبعد الاراء الباطلة كلها فيه نعرف انه ليس شيء من ذلك مفارقا ولا مبدأ للموجودات

وتثبت العوارض التي تعرض للاعداد والكميات المتصلة مثل الاشكال للموجودات

وغيرها من توابع الواحد الشبيه والمساوي والموافق والمجانس والمشاكل

والمماثل والهو هو فيجب ان نتكلم في كل واحد من هذه ومقابلاتها مما يخصها

مناسبة للكثرة مثل الغير الشبيه وغير المساوي وغير المجانس وغير المشاكل

والغير بالجملة والخلاف والتقابل واصنافها والتضاد بالحقيقة ومعينه

ثم بعد ذلك ننتقل الى مبادي الموجودات فنثبت المبدأ الاول وانه واحد حق في

غاية الجلالة ونعرف انه من كم وجه واحد ومن كم وجه حق وانه كيف يعلم كل

شيء وكيف هو قادر على كل شيء وما معنى انه يعلم وانه يقدر وانه جواد وانه

سلام اي خير محض معشوق لذاته وهو اللذيذ الحق وعنده الجمال الحق

ونفسخ ما قيل وظن فيه من الاراء المضادة للحق ثم نبين كيف نسبته الى الموجودات

عنه وما اول الاشياء التي توجد عنه ثم كيف تترتب عنه الموجودات مبتدئة

من الجواهر الملكية العقلية ثم الجواهر الملكية النفسانية ثم الجواهر الفلكية السماوية

ثم هذه العناصر ثم المكونات عنها ثم الانسان وكيف تعود اليه هذه الاشيا

وكيف هو مبدأ لها فاعلي وكيف هو مبدأ لها كمالي وما ذا يكون حال النفس الانسانية

اذا انقطعت العلاقة بينهما وبالطبيعة واى مرتبة تكون من مرتبة وجودها ونذل فيما بين

ذلك على جلالة تقدير النبوة ووجوب طاعتها وانها واجبة من عند الله وعلى الاخلاق

والاعمال التى تحتاج اليها النفوس الانسانية مع الحكمة فى ان تكون لها السعادة

الاخروية ونعرف اصناف السعادات فاذا بلغنا هذا المبلغ ختمنا كتابنا هذا والله

المستعان به على ذلك

فصل فى الدلالة على الوجود والشئ واقسامهما الاول بما يكون فيه تنبيه على الغرض

فنقول ان الوجود والشئ والضرورى معانيها ترتسم فى النفس ارتساما اوليا ليس الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان فى باب التصديقات مبادى اولية يقع التصديق بها لذاتها ويكون التصديق بغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذى يحاول اخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها من الالفاظ محاولا لافادة علم ليس فى الغريزة بل منبها على تفهيم ما يريده القايل ويذهب اليه فربما كان ذلك باشيا هى فى انفسها اخفى من المراد تعريفه لكنها لعلة ما وعبارة ما صارت اعرف كذلك فى التصورات اشياء هى مبادى للتصور وهى متصورة لذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت فى نفسها اخفى منه لكنها لعلة ما وحال ما تكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر فى ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشيا بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشئ والواحد وغيره ولهذا ليس يمكن

ان يبين



ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منه ولذلك من

حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الوجود

ان يكون فاعلا او منفعلا وهذا ان كان ولا بد فمن اقسام الموجود والموجود

اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا

يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي

ذلك الا بقياس لا غير فكيف يكون حال من يروم ان يعرف حال الشيء الظاهر بصفة له

تحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي

يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا

للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه

شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع ذلك كالمرادفات لاسم الشيء فكيف

يصح ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لم يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك و

امثاله تنبيه ما واما بالحقيقة فانك اذا قلت ان الشيء هو ما يصح الخبر عنه

لان معنى ما والذي والشيء معنى واحد فتكون قد اخذت الشيء في حد الشيء

على انا لا ننكر ان يقع بهذا وما يشبهه مع فساد ماخذه تنبيه بوجه ما على

الشيء ونقول ان معنى الوجود ومعنى الشيء متصوران في الانفس وهما

معنيان فالموجود والمثبت والمحصل اسماء مترادفة على معنى واحد ولا

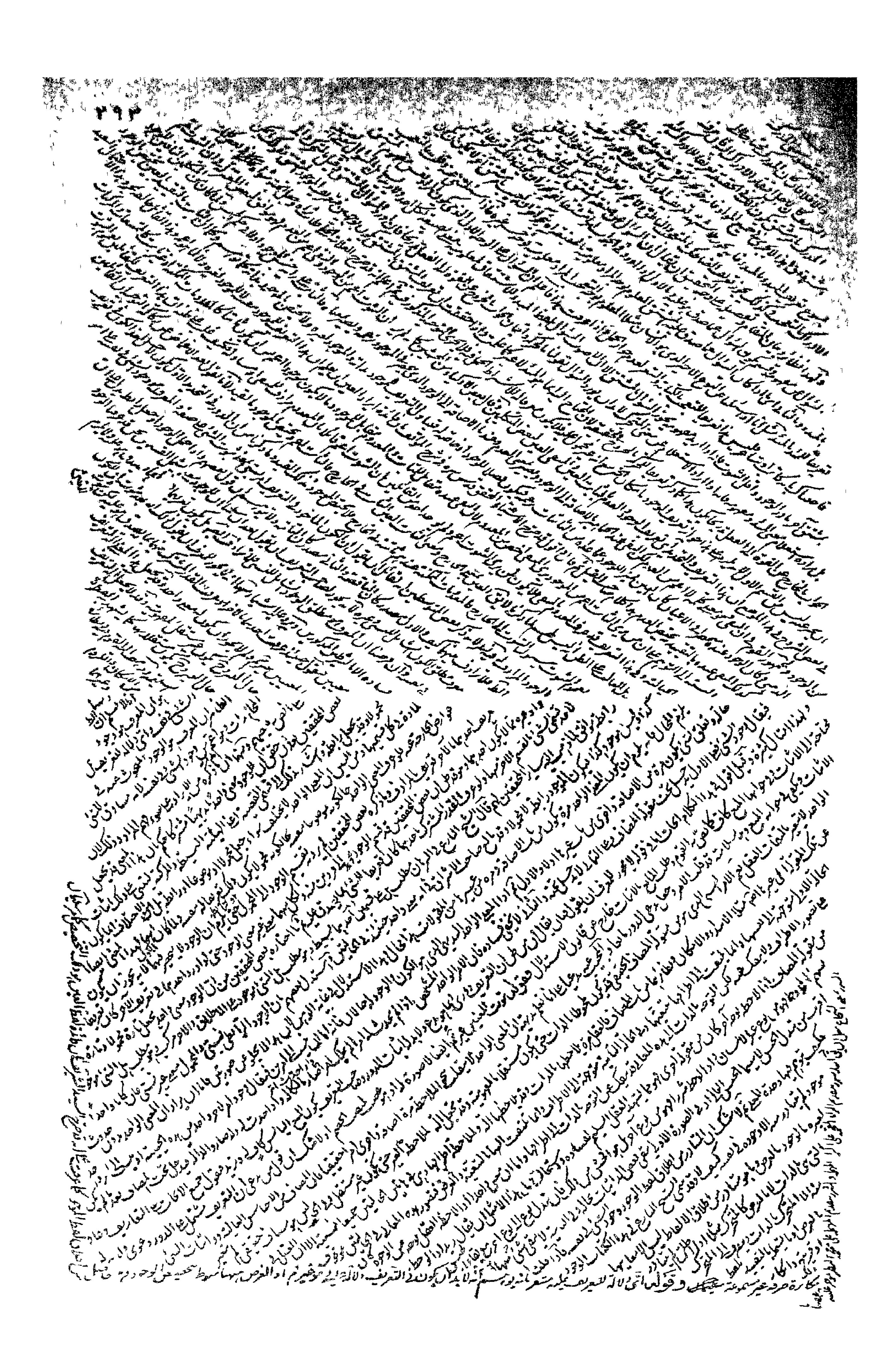
نشك في ان معناها قد حصل في نفس من يقرء هذا الكتاب والشيء وما يقوم

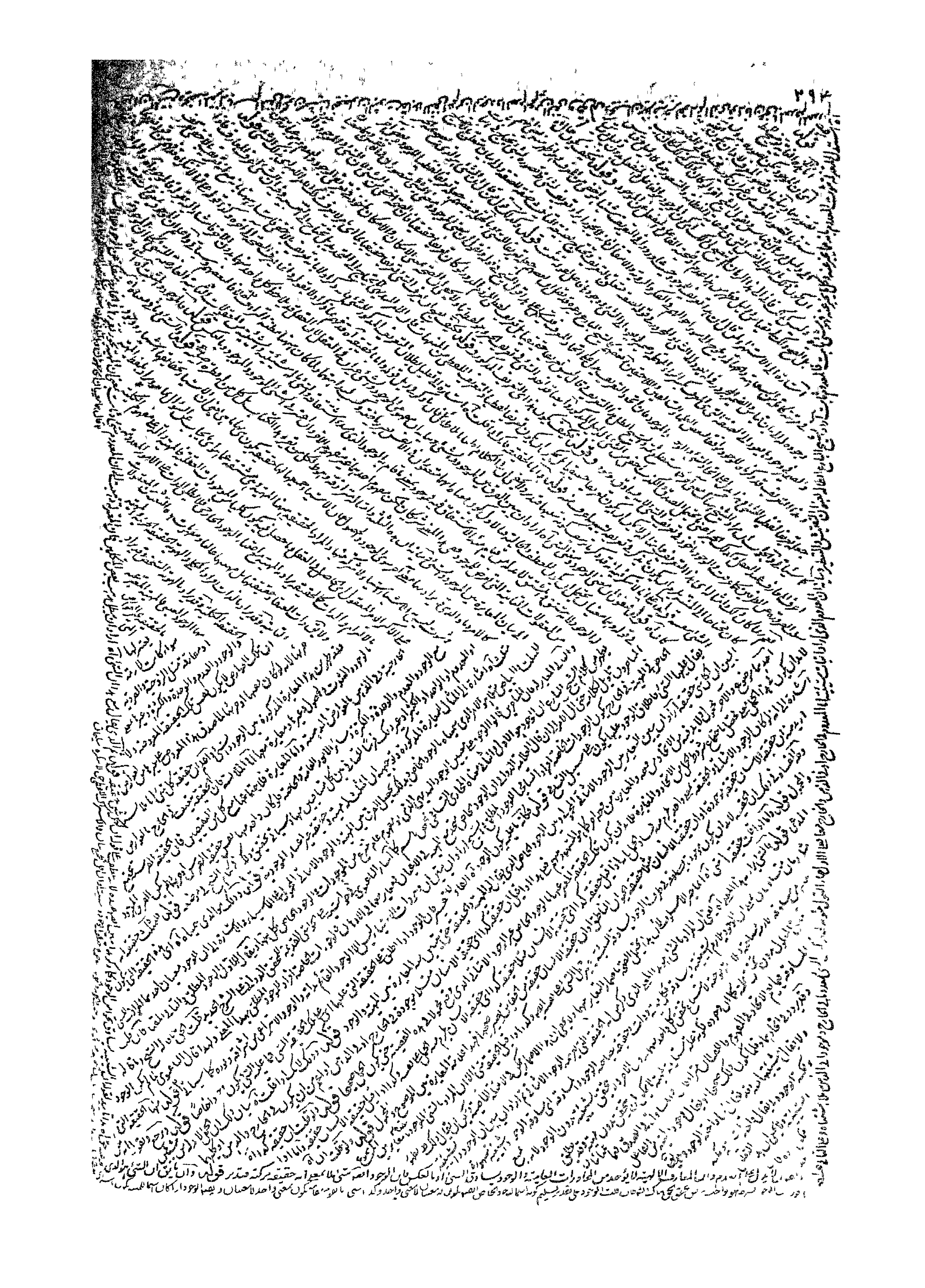
مقامه قد يدل به على معنى اخر في اللغات كلها فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو

فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه بياض وذلك هو الذي ربما سميناه

الوجود الخاص ولم نرد به معنى الوجود الاثباتي فان لفظ الوجود يدل به ايضا على

معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء فكانه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء





ونرجع فنقول ان من البين ان لكل شئ حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة
كل شئ الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا
موجودة اما في الاعيان او في الانفس او مطلقا يعمهما جميعا كان لهذا معنى محصل
مفهوم ولو قلت ان حقيقة كذا او ان حقيقة كذا حقيقة لكان حشوا من الكلام
غير مفيد ولو قلت ان حقيقة كذا شئ لكان ايضا قولا غير مفيد ما يجهل واقل
افادة منه ان يقول ان الحقيقة شئ الا ان يعني بالشئ الموجود فكانك قلت ان حقيقة
كذا حقيقة موجودة واما اذا قلت حقيقة أ شئ ما وحقيقة ب شئ آخر فانما صح
هذا وافاد لانك تضمر في نفسك انه شئ آخر مخصوص مخالف لذلك الشئ الآخر كما
لو قلت ان حقيقة أ حقيقة وحقيقة ب حقيقة اخرى ولولا هذا الاضمار وهذا
الاقتران جميعا لم يفد فالشئ يراد به هذا المعنى ولا يفارق لزوم معنى الوجود اياه
البتة بل معنى الوجود يلزمه دائما لانه يكون اما موجودا في الاعيان او موجودا
في الوهم والعقل فان لم يكن كذا لم يكن شيئا وان ما يقال ان الشئ هو الذي يخبر عنه
حق ثم ما يقال مع هذا ان الشئ قد يكون معدوما على الاطلاق امر يجب ان ينظر فيه فان عني
بالمعدوم المعدوم في الاعيان جاز ان يكون كذلك فيجوز ان يكون الشئ ثابتا في الذهن
معدوما في الاعيان الخارجة وان عني غير ذلك كان باطلا ولم يكن عنه خبر البتة
ولا كان معلوما الا على انه متصور في النفس فقط فاما ان يكون متصورا في
النفس صورة تشير الى شئ خارج فكلا اما الخبر فلان الخبر يكون دائما عن شئ
متحقق في الذهن والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب واذا اخبر عنه بالسلب
ايضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن لان قولنا هو يتضمن اشارة والاشارة
الى المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال فكيف يوجب على
المعدوم شئ ومعنى قولنا ان المعدوم كذا معناه ان وصف كذا حاصل للمعـ

ولا فرق بين الحاصل والموجود فيكون كانا قلنا ان هذا الوصف موجود للمعدوم فنقول انه لا يخلو اما ان ما يوصف به المعدوم ويحمل عليه اما ان يكون موجودا وحاصلا للمعدوم او لا يكون موجودا حاصلا له فان كان موجودا وحاصلا للمعدوم فلا يخلو اما ان يكون في نفسه موجودا او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون موجودا لشيء آخر فاما ان لم تكن الصفة موجودة للمعدوم فهي نفي الصفة عن المعدوم فانه ان لم يكن هذا هو النفي للمعدوم فاذا نفينا الصفة عن المعدوم كان مقابل هذا فكان وجود الصفة له وهذا كله باطل وانما نقول ان لنا علما بالمعدوم لان المعنى اذا تحصل في النفس فقط ولم يشر فيه الى الخارج كان المعلوم نفس ما في النفس فقط والتصديق الواقع بين المتصور من جزئيه هو انه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة الى الخارج واما في هذا الوقت فلا نسبة له فلا معلوم غيره وعند القوم الذين يرون هذا الرأي ان في جملة ما يخبر عنه ويعلم امورا لا شيئية لها في العدم ومن شاء ان يقف على ذلك فليرجع الى ما هذوا به من اقاويلهم التي لا تستحق فضل الاشتغال بها وانما وقع اولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بان الاخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الاعيان ويكون معنى الاخبار عنها ان لها نسبة ما الى الاعيان مثلا ان قلت ان القيامة تكون فهمت القيامة وفهمت تكون وحملت تكون التي في النفس على القيامة التي في النفس بان هذا المعنى انما يصح في معنى آخر

معقول ايضا وهو معقول في وقت مستقبل ان يوصف بمعنى ثالث معقول وهو معقول
الوجود وعلى هذا القياس الامر في الماضي فتبين ان المخبر عنه لا بد من ان يكون موجودا
وجودا ما في النفس والاخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود
في الخارج وقد فهمت الآن ان الشيء بماذا يخالف المفهوم من الموجود والحاصل وانهما مع
ذلك متلازمان على انه قد بلغني ان قوما يقولون ان الحاصل يكون حاصلا
وليس بموجود وقد يكون صفة الشيء ليس شيئا لا موجودا ولا معدوما وان الذي
وما يدل على غير ما يدل عليه الشيء فهؤلاء ليسوا من جملة المميزين فاذا اخذوا
بالتمييز بين هذه الالفاظ من حيث مفهوماتها انكشفوا فنقول الآن انه وان لم
يكن الموجود كما علمت جنسا ولا مقولا بالتساوي على ما تحته فانه معنى متفق فيه
على التقديم والتاخير فاول ما يكون يكون للماهية التي هي الجوهر ثم يكون لما
بعده واذ هو معنى واحد على النحو الذي اومانا اليه فيلحقه عوارض تخصه كما
قد بيناه قبل فلذلك يكون له علم واحد يتكفل به كما ان لجميع ما هو صحي علما واحدا وقد يعسر
علينا ان نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق ايضا بل بوجه العلامة
وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الاولين قد يكاد يقتضي دورا وذلك
لانهم على ما مر لك في فنون المنطق اذا ارادوا ان يحدوا الممكن اخذوا في حده اما
الضروري واما المحال ولا وجه لهم غير ذلك فاذا ارادوا ان يحدوا الضروري
اخذوا في حده اما الممكن واما المحال واذا ارادوا ان يحدوا المحال اخذوا في حده اما
اما الضروري واما الممكن مثلا اذا حدوا الممكن قالوا مرة انه غير الضروري او
انه المعدوم في الحال الذي ليس وجوده في اي وقت فرض من المستقبل بمحال ثم
اذا احتاجوا الى ان يحدوا الضروري قالوا اما انه الذي لا يمكن ان يفرض معدوما
او انه الذي اذا فرض بخلاف ما هو عليه كان محالا فقد اخذوا الممكن تارة في

حدّه والمحال الخر واما الممكن فقد كانوا اخذوا قبل فى حدّه اما الضرورى

اما المحال ثم المحال الان ارادوا ان يحدوه اخذوا فى حدّه اما الضرورى بان يقولوا

ان المحال هو ضرورى العدم واما الممكن بان يقولوا انه الذى لا يمكن ان يوجد او

لفظا اخر يذهب مذهب هذين وكل ما يقال من ان الممتنع هو الذى لا يمكن

ان يكون او هو الذى يجب ان لا يكون والواجب هو الذى هو ممتنع ومحال ان لا يكون

او ليس يمكن ان لا يكون والممكن هو الذى لا يمتنع ان يكون او لا يكون او الذى

ليس بواجب ان يكون وان لا يكون وهذه كلها كما تراه دور ظاهر واما كشف حال

ذلك فقد مر لك فى انولوطيقا على ان اولى هذه الثلثة فى ان يتصور اولا

هو الواجب وذلك لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود يعرف من العدم

لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما من الوجوه بالوجود ومن

تفهمنا هذه الاشياء تتضح لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد

لانه اول شئ يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه

بين ما هو مثله لو وجد بدله فرق ما فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس

الذى كان وعدم وفى حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم

موجودا على النحو الذى اومانا اليه فيما سلف انفا وعلى ان المعدوم اذا اعيد

احتيج ان يعاد جميع الخواص التى كان بها هو ما هو ومن خواصه وقته فاذا

اعيد وقته كان المعدوم غير محال لان المحال هو الذى يوجد فى وقت ثان فان

كان المعدوم يجوز اعادته واعادة جملة المعدومات التى كانت معه والوقت انما

شئ لحقيقته وجود قد عدم او موافقة موجود لعرض من الاعراض على

ما عرفت من هذا صح ان يعود الوقت والاحوال فلا يكون وقت ووقت فلا

يكون عود على ان العرض يوجد فى محل فما الاحتياج فيه الى بيان وكل ما يقال

منع امتناع اعادة المعدوم

فهو خروج عن طريق التعليم **فصل في ابتداء القول في الواجب الوجود والممكن الوجود**
وان الواجب الوجود لا علة له وان الممكن الوجود معلول وان الواجب الوجود غير
مكافئ لغيره في الوجود ولا متعلق بغيره فيه ونعود الى ما كنا فيه فنقول ان لكل واحد
من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فنقول ان الامور التي تدخل في الوجود
تحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز
الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده فنقول ان الواجب الوجود
بذاته لا علة له وان الممكن الوجود بذاته له علة وان الواجب الوجود بذاته واجب
الوجود من جميع جهاته وان الواجب الوجود لا يمكن ان يكون وجوده مكافئا لوجود
آخر فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر في وجوب الوجود ويتلازمان وان
الواجب الوجود لا يجوز ان يجتمع وجوده عن كثرة البتة وان الواجب الوجود
لا يجوز ان تكون الحقيقة التي له مشتركا فيها بوجه من الوجوه حتى يلزم من تصحيحنا
ذلك ان يكون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك في وجوده
الذي يخصه اما ان الواجب الوجود لا علة له فظاهر لانه ان كان لواجب الوجود علة
في وجوده كان وجوده بها وكل ما وجوده بشيء فاذا اعتبر بذاته دون غيره لم يجب له
وجود وكل ما اذا اعتبر بذاته دون غيره ولم يجب له وجود فليس واجب الوجود بذاته
فبين انه لو كان لواجب الوجود بذاته علة لم يكن واجب الوجود بذاته فقد
ظهر ان الواجب الوجود لا علة له وظهر من ذلك انه لا يجوز ان يكون شيء واجب الوجود
بذاته وواجب الوجود بغيره لانه ان كان يجب وجوده بغيره فلا يجوز ان يوجد
دون غيره وكلما لا يجوز ان يوجد دون غيره فيستحيل وجوده واجبا بذاته
ولو وجب بذاته لحصل ولا تأثير لايجاب الغير في وجوده والذي يؤثر غيره في وجوده

فلا يكون واجبا وجوده في ذاته وايضا ان كل ما هو ممكن الوجود باعتبار ذاته فوجوده
وعدمه كلاهما بعلة لانه اذا وجد فقد حصل له الوجود متميزا من العدم واذا
عدم حصل له العدم متميزا من الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الامرين
يحصل له عن غيره او لا عن غيره وان كان عن غيره فالغير هو العلة وان كان لا يحصل
عن غيره ومن البين ان كل ما لم يوجد ثم وجد فقد تخصص بامر جائز غيره
وكذلك في العدم وذلك لان هذا التخصيص اما ان يكفي فيه ماهية الامر او لا
يكفي فيه ماهيته فان كانت تكفي ماهيته لاي الامرين كان حتى يكون حاصلا
فيكون ذلك الامر واجب الماهية لذاته وقد فرض غير واجب هذا خلف و
ان كان لا يكفي فيه وجود ماهيته بل امر مضاف اليه وجود ذاته فيكون وجوده
لوجود شيء آخر غير ذاته لا بد منه فهو علته فله علة وبالجملة انما يصير احد الامرين
واجبا له لا لذاته بل لعلة اما المعنى الوجودي فبعلة هي علة وجودية واما المعنى
العدمي فبعلة هي عدم العلة للمعنى الوجودي وعلى ما علمت فنقول انه يجب
ان يصير واجبا بالعلة وبالقياس اليها فانه ان لم يكن واجبا كان عند وجود
العلة وبالقياس اليها ممكنا ايضا فكان يجوز ان يوجد وان لا يوجد غير متخصص
باحد الامرين ويحتاج من راس الى وجود شيء ثالث يتعين له به الوجود عن
العدم او العدم عن الوجود عند وجود العلة فيكون ذلك علة اخرى ويتمادى
الكلام الى غير النهاية واذا تمادى الى غير النهاية لم يكن مع ذلك قد تخصص له وجوده
فلا يكون قد حصل له وجود وهذا محال لا لانه ذاهب الى غير النهاية في العلل فقط
فان هذا في هذا الموضع بعد مشكوك في حاله بل لانه لم يوجد بعد ما به
يتخصص وقد فرض موجودا فقد صح ان كل ما هو ممكن الوجود لا يوجد ما لم يجب
بالقياس الى علته فنقول ولا يجوز ان يكون واجبا الوجود ممكنا في الوجود وجوده

فصل في اثبات ان الممكن [illegible] الوجود [illegible] الذاتية

فصل في بيان الوجوب بالقياس الى الغير

اخر حتى يكون هذا موجودا مع ذلك وذلك موجودا مع هذا وليس احدهما علة للآخر

بل هما متكافيان في امر لزوم الوجود لانه لا يخلو اذا اعتبرت ذات احدهما بذاته دون الآخر

اما ان يكون واجبا بذاته او لا يكون واجبا بذاته فان كان واجبا بذاته فلا يخلو اما ان

يكون له وجوب ايضا باعتباره مع الثاني فيكون الشيء واجب الوجود بذاته وواجب

الوجود لاجل غيره وهذا محال كما قد مضى واما ان لا يكون له وجوب بالآخر فلا

يجب ان يتبع وجوده وجود الآخر ويلزمه بل لا يكون لوجوده علاقة بالآخر حتى

يكون انما يوجد اذا وجد الآخر هذا واما ان لم يكن واجبا بذاته فيجب ان يكون

باعتبار ذاته ممكن الوجود وباعتبار الآخر واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون

الآخر كذلك او لا يكون فان كان الآخر كذلك فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود

لهذا من ذلك وذلك هو في حد امكان الوجود او في حد وجوب الوجود فان كان

وجوب الوجود لهذا من ذلك وذلك هو في حد وجوب الوجود وليس من نفسه

او من ثالث سابق كما قلناه في وجه سلف بل من الذي يكون منه كان وجوب

وجود هذا شرطا فيه وجوب وجود ما يحصل بعد وجوب وجوده بعدية

بالذات فلا يحصل له وجوب وجود البتة وان كان وجوب الوجود لهذا من ذلك

وذلك في حد الامكان فيكون وجوب وجود هذا من ذات ذلك في حد الامكان

مفيدا لهذا وجوب الوجود وليس له حد الامكان مستفادا من هذا بل

الوجوب فيكون العلة لهذا امكان وجود ذلك وامكان وجود ذلك ليس

علته هذا فيكونان غير متكافئين اعني ما هو علة بالذات ومعلول بالذات

ثم يعرض شيء اخر وهو انه اذا كان امكان وجود ذلك هو علة ايجاب وجود هذا

لم يتعلق وجود هذا بوجوبه بل بامكانه فيجب ان يجوز وجوده مع عدمه

متكافئين هذا خلف فاذن ليس يمكن ان يكونا متكافئي الوجود في حال الاستغناء

بعلة خارجة بل يجب ان يكون احدهما هو الاول بالذات ويكون هناك سبب خارج يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة التي بينهما او يوجب العلاقة ويتبعها ايجابهما والمتضايفان ليس احدهما واجبا بالآخر بل مع الآخر والموجب لهما العلة التي جمعتهما وايضا المادتان او الموضوعان او الموصوفان بهما وليس يكفي وجود المادتين او الموضوعين لهما وحدهما بل وجود ثالث يجمع بينهما وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وجود كل واحد من الامرين وحقيقته هو ان يكون مع الآخر فوجوده بذاته يكون غير واجب فيصير ممكنا فيصير معلولا ويكون كما قلنا انه ليس علته مكافئة في الوجود فيكون اذن علته امرا آخر فلا يكون هو والآخر علة للعلاقة التي بينهما بل ذلك الآخر واما ان لا يكون فيكون المعية طارية على وجوده الخاص لاحقة له وايضا فالوجود الذي يخصه لا يكون عن مكافئه من حيث هو مكافئه بل عن علة متقدمة ان كان معلولا فحينئذ اما ان يكون وجوده ذلك عن صاحبه لا من حيث يكافئه بل من حيث وجود صاحبه الذي يخصه فلا يكونان متكافئين بل علة ومعلول ويكون صاحبه ايضا علة للعلاقة الوهمية بينهما كالاب والابن واما ان يكونا متكافئين من جملة ما يكون الامران ليس احدهما علة للآخر وتكون العلاقة لازمة لوجودهما فتكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا موجدا لذاتيهما على ما علمت والعلاقة عرضية فيكون لا تكافؤ هناك الا بالعرض المباين او اللازم وهذا غير ما نحن فيه ويكون للذي بالعرض علة لا محالة فيكونان من حيث التكافؤ معلولين

فصل في ان واجب الوجود واحد

ونقول ايضا ان واجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدة والا فليكن كثرة فيكون كل واحد منها واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون كل واحد منها في المعنى الذي هو حقيقته لا يخالف الآخر او يخالفه فان كان لا يخالف الآخر في المعنى الذي لذاته بالذات ويخالفه بما

مطلب علة العرض المقابل الذاتي لا بد ان يكون معلولا

مبحث في الشريك

ليس هو هذا خلاف لا محالة فمخالفه في غير المعنى وذلك لان المعنى الذي هو فيهما

غير مختلف فقد قارنه شيء صار هذا او في هذا او قارن نفس انه هذا او في هذا او

لم يقارنه هذا المقارن في الآخر بل ما صار ذلك ذلك او نفس انه ذلك او في

هذا تخصيص ما قارن ذلك المعنى فيهما به مباينة فاذن كل واحد منهما يباين

الآخر وليس يخالفه في نفس اصل المعنى فيخالفه في غير المعنى بل نقول الاشياء

التي هي غير المعنى ويقارن المعنى هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية وهذه اللواحق

فاما ان تعرض لحقيقة الشيء بما هو تلك الحقيقة او لوجوده بما هو ذلك الوجود

فيجب ان يتفق الكل فيه وقد فرضناها مختلفة فيه هذا خلف واما ان يعرض له عن

اسباب خارجة لا عن نفس ماهيته فيكون لولا تلك العلة لكان الذوات واحدة

او لم يكن فيكون لولا تلك العلة ليس هذا بانفراده واجب الوجود وذلك بانفراده

واجب الوجود لا من حيث الوجود بل من حيث الاعراض فيكون وجوب وجود كل

واحد منهما الخاص به المنفرد له مستفادا من غيره وقد قيل ان كل ما هو واجب

الوجود بغيره فليس واجب الوجود بذاته بل هو في حد ذاته ممكن الوجود فيكون كل

واحدة من هذه مع انها واجبة الوجود بذاتها ممكنة الوجود في حد ذاتها وهو

محال ولنفرض الآن انه يخالفه في معنى اصلي بعد ما يوافقه في المعنى فلا يخلو ذلك

المعنى اما ان يكون شرطا في وجوب الوجود او لا يكون فان كان شرطا في وجوب الوجود

فظاهر انه يجب ان يتفق فيه كل ما هو واجب الوجود وان لم يكن شرطا في وجوب

الوجود فوجوب الوجود متقرر دونه وجوب وجود وهو داخل عليه عارض

مضافا اليه بعد ما تم ذلك وجوب وجود وقد منعنا هذا وبينا فساده فاذن

لا يجوز ان يخالفه في المعنى بل يجب ان نزيد لهذا بيانا من وجه آخر وهو ان انقسام

معنى وجوب الوجود في الكثرة لا يخلو من وجهين اما ان يكون على سبيل انقسام



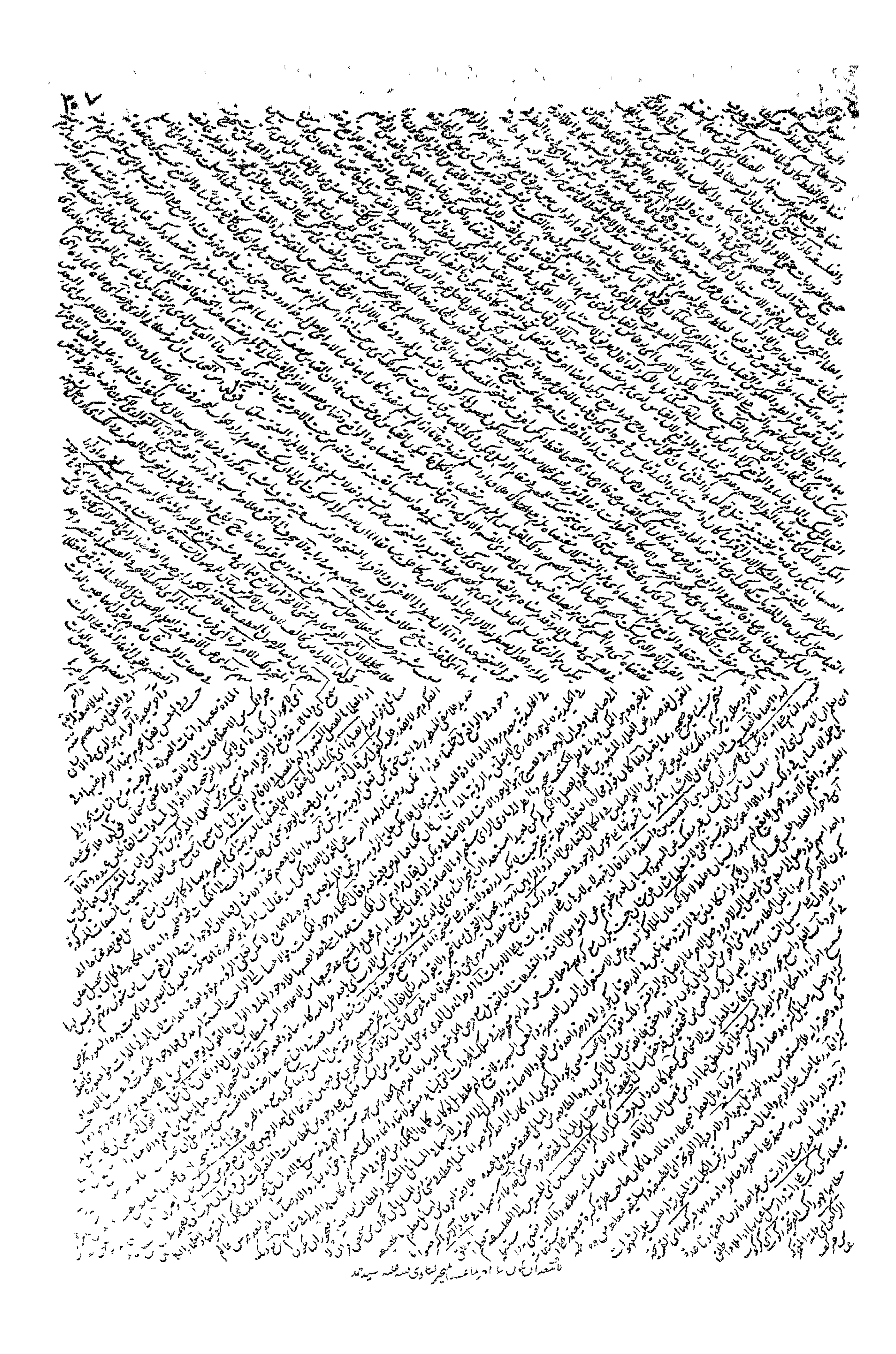
بالفصول او على سبيل انقسامه بالعوارض ثم من المعلوم ان الفصول لا تدخل
في حد ما يقام مقام الجنس فهي لا يفيد الجنس حقيقته وانما يفيد القوام بالفعل
ذاتاً موجودة وذلك كالناطق فان الناطق لا يفيد الحيوان معنى الحيوانية
بل يفيده القوام بالفعل ذاتاً موجودة خاصة فيجب ايضاً ان يكون فصول وجوب
الوجود ان صحت لا يفيد وجوب الوجود حقيقته وجوب الوجود بل يفيد
الوجود بالفعل وهذا محال من وجهين احدهما انه ليس حقيقته وجوب الوجود
الا نفس تأكد الوجود لا كحقيقة الحيوانية التي هي معنى غير تأكد الوجود والوجود
لازم لها او داخل عليها كما علمت فاذن افادة الوجود لوجوب الوجود هي افادة
شرط من حقيقته ضرورة وقد منع جواز هذا ما بين الجنس والفصل والوجه
الثاني يلزم ان يكون حقيقته وجوب الوجود متعلقة في ان يحصل بالفعل بموجب
فيكون المعنى الذي به يكون الشيء واجب الوجود يجب وجوده لغيره وانما
كلامنا في وجوب الوجود بالذات فيكون الشيء الواجب الوجود بذاته واجب الوجود
بغيره وقد ابطلنا هذا فقد ظهر ان انقسام وجوب الوجود الى تلك الامور لا يكون
انقسام المعنى الجنسي الى الفصول فتبين ان المعنى الذي يقتضي وجوب الوجود
لا يجوز ان يكون معنى جنسياً ينقسم بفصول او اعراض فبقي ان يكون معنى نوعياً
فنقول لا يجوز ان يكون نوعية محمولة على كثيرين لان اشخاص النوع الواحد كما
بينا اذا لم يختلف في المعنى الذاتي وجب ان يكون انما تختلف بالعوارض وقد
منعنا امكان هذا في وجوب الوجود وقد يمكن ان يبين هذا بنوع من الاختصار
ويكون الغرض راجعاً الى ما اوردناه فنقول ان وجوب الوجود اذا كان صفة
لشيء وموجوداً له فاما ان يكون واجباً في هذه الصفة ان يكون غير تلك
الصفة الموجودة لذلك الموصوف فيمتنع الواجد منها ان يوجد وحده لا يكون

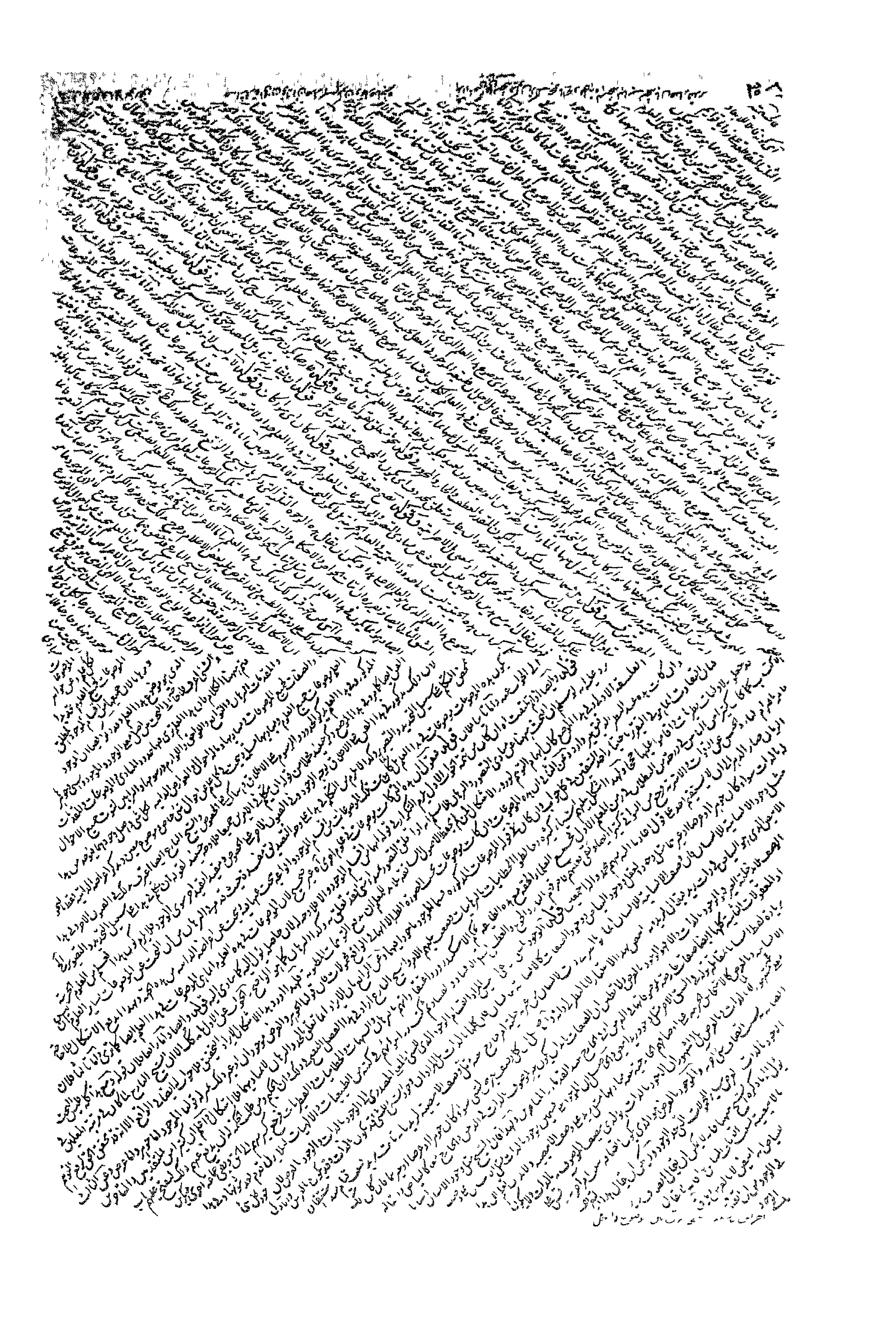
صفة له فيمتنع الواحد منهما ان يوجد وجودا لا يكون صفة له ويمتنع ان يوجد لغيره فيجب ان
يوجد له وحده واما ان يكون وجودهما ممكنا غير واجب فيجوز ان يكون هذا الشيء غير واجب
الوجود بذاته وهو واجب الوجود هذا خلف فوجوب الوجود لا يكون الا لواحد فقط فان
قال قائل ان وجوده صفة لهذا لا يمنع وجوده صفة للاخر وكونه صفة للاخر لا يبطل
وجوبه وكونه صفة له فنقول كلامنا في تعيين وجوب الوجود صفة له من حيث هو له
من حيث لا يلتفت فيه الى الاخر فذلك ليس صفة للاخر بعينه بل مثلها والواجب
فيهما ما يجب في ذلك بعينها وبعبارة اخرى نقول ان كان الواحد منهما واجب الوجود
وكونه هو بعينه اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه
وليس غيره وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه فمقارنة واجب الوجود
لانه هو بعينه اما ان يكون من اجل ذاته او لعلة وسبب موجب غيره فان كان لذاته و
لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه وان كان لعلة وسبب
موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب فلخصوصية وجوده المنفرد سبب فهو معلول
فاذن واجب الوجود واحد بالكلية ليس كانواع تحت جنس وواحد بالعدد ليس كاشخاص
تحت نوع بل معنى شرح اسمه له فقط ووجوده غير مشترك فيه وسنزيد هذا ايضا
ايضاحا في موضع اخر فهذه الخواص التي يختص بها واجب الوجود واما الممكن الوجود
فقد تبين من ذلك خاصيته وهو انه يحتاج ضرورة الى شيء اخر يجعله بالفعل موجودا
وكل ما هو ممكن الوجود فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود لكنه ربما عرض ان يجب
وجوده بغيره وذلك اما ان يعرض له دائما واما ان يكون وجوب وجوده عن غيره
ليس دائما بل في وقت دون وقت فهذا يجب ان يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان
كما سنوضحه والذي يجب وجوده لغيره دائما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة لان
الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره وهو حاصل الهوية منهما

جميعاً في الوجود فلذلك لا شيء غير واجب الوجود تعرى عن ملابسة ما بالقوة والامكان باعتبار نفسه وهو الفرد وغيره زوج تركيبي

فصل في بيان الحق والصدق والذب عن اول الاقاويل في المقدمات

اما الحق فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقاً ويفهم منه الوجود الدائم ويفهم منه حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء في الخارج اذا كان مطابقاً فنقول هذا قول حق وهذا اعتقاد حق فيكون الواجب الوجود هو الحق بذاته دائماً والممكن الوجود حق بغيره باطل في نفسه فكل ما سوى الواجب الوجود الواحد باطل في نفسه واما الحق من قبل المطابقة فهو كالصادق الا انه صادق فيما احسب باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه واحق الاقاويل ان يكون حقاً ما كان صدقه دائماً واحق ذلك ما كان صدقه اولياً ليس لعلة واول كل الاقاويل الصادقة الذي اليه ينتهي كل شيء في التحليل حتى انه يكون مقولاً بالقوة او بالفعل في كل شيء يبين او يتبين به كما بينا في كتاب البرهان هو انه لا واسطة بين الايجاب والسلب وهذه الخاصة ليست من عوارض شيء الا من عوارض الوجود بما هو موجود لعمومه في كل موجود والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه معانداً او يكون قد عرض له شبهة في اشياء فسد عليه عنده فيها طرفا النقيض لغلط جرى عليه مثلاً لانه لا يكون يحصل شرائط التناقض ثم ان تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير ابداً انما هو في كل حال على الفيلسوف ويكون لا محالة بضرب من المحاورة ولا شك ان تلك المحاورة يكون ضرباً من القياس الذي يلزم مقتضاه الا انه لا يكون في نفسه قياساً لكن مقتضاه لكن يكون قياساً بالقياس وذلك لان القياس الذي يلزم مقتضاه على وجهين قياس في نفسه وهو الذي يكون مقدماته صادقة في نفسها او لجزء





عند العقلاء من النتيجة ويكون تأليفه تأليفا منتجا وقياس كل بالقياس فهو ان يكون
حال المقدمات ما كانت عند المحاور حتى يسلم الشيء وان لم يكن صادقا وان كان صادقا
لم يكن اعرف من النتيجة التي لا يسلمها فيتوقف عليه تأليف صحيح مطلقا وعنده
وبالجملة فقد كان القياس ما اذا سلمت مقدماته لزم منه شيء فيكون ذلك
قياسا من حيث هو كذا ولكن ليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم مقتضاه
لان مقتضاه يلزم اذا سلم فاذا لم يسلم كان قياسا لا ينتفع به فيما اذا وضع وسلم
ذلك لزم ولكن لما لم يسلم بعد لم يلزم مقتضاه فيكون القياس قياسا اعم من كونه
قياسا يلزم مقتضاه وكونه قياسا يلزم مقتضاه هو ايضا على قسمين على ما علمت
فالقياس الذي يلزم مقتضاه وكونه قياسا بحسب الامر في نفسه هو الذي مقدماته
مسلمة في نفسها واقدم من النتيجة واما الذي هو بالقياس فالذي قد سلم المحاور
مقدماته فيلزمه النتيجة ومن العجائب ان السوفسطائي الذي غرضه المراء والغلط
الى احد الامرين اما الى السكوت والاعراض واما الى الاعتراف لا مختارا بل والاعتراف
بما ينتج عليه واما المتحير فلا اجحف بشبهه وذلك لان المتحير لا يحال ان يقع
فيما وقع فيه اما لما يراه من مخالفة الافاضل الاكثرين ويشاهده من كون رأي
كل واحد منهم مقابلا لرأي الآخر الذي يجده قرينا له لا يقصر عنه فلا يجب عنده
ان يكون احد القولين اولى بالصدق من الآخر واما لانه سمع من المذكورين
المشهود لهم بالفضيلة اقاويل لم يقبلها عقله بالبديهة كقول من قال ان الشيء
لا يمكنك ان تراه مرتين بل ولا مرة واحدة وانه لا وجود لشيء في نفسه بل بالاضافة
فاذا كان قائل مثل هذا القول مشهورا بالحكمة لم يكن بعيدا ان يتحير السامع
لقوله واما لانه قد اجتمع عنده قياسات متقابلة النتائج ليس يقدر على ان
يختار واحدا منها ويزيف الآخر والفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء

من وجهين احدهما حل ما وقع فيه من الشك والثاني التنبيه التام على انه

لا يمكن ان يكون بين النقيضين واسطة اما حل ما وقع فيه فمن الشان يعرف ان

الناس ما سرى ملا انكر ومع ذلك فليس يجب ان يكونوا متكافيين في الاصابة ولا

يجب اذا كان واحد اكثر صوابا في شئ من اخر ان لا يكون الاخر اكثر صوابا منه في شئ

اخر وان يعرف ان اكثر المتفلسفين يتعلم المنطق وليس يستعملها بل يعود في الامر

بنية الى القريحة فيركبها ركوب الراكض من غير كف عنان او جذب خطام وان من

الفضلاء من يورد ايضا برموز ويقول الفاظا ظاهرها مستشنعا او خطا

لينفيها عن خفي الكثير الحكاء مثل الانبياء الذين لا يؤتون من جهة غلطا

او سهوا اهذه وبيرهم فهذا مرا يشغل قلبه من جهة ما استنكر من العلماء ثم

يعرفهم فيقول اما اذا كلمت ولا بد اما ان تقصد بلفظك نحو شئ من الاشياء

بعينه او لا تقصد فان قال اذا تكلمت لم افهم شيئا فقد خرج هذا من جملة

المسترشدين المتحيرين وانقض الحال في نفسه وليس الكلام معه هذا الضرب

من الكلام وان قال اذا تكلمت فهمت باللفظ كل شئ فقد خرج عن الاسترشاد

فان قال اذا تكلمت فهمت شيئا بعينه او اشياء كثيرة معدودة محدودة فعلى

كل حال فقد جعل اللفظ دالا على اشياء باعيانها لا مدخل في تلك الدلالة لغيرها

فان كانت تلك الكثرة تتفق في معنى واحد فقد دل ايضا على معنى واحد وان لم

يكن كذلك فالاسم مشترك فيه ويمكن للاحتراز ان يفرد لكل واحد من تلك الجملة اسما فهذا

فليسلم فقوم مقام المسترشدين المتحيرين واذا كان الاسم دليلا على شئ واحد كا

الانسان مثلا فاللاانسان اعني ما هو غير الانسان لا يدل عليه ذلك الاسم بوجه

من الوجوه فالذي يدل عليه اسم الانسان فان كان الانسان يدل على اللاانسان

فيكون لا محالة الانسان والحجر والزورق والفيل شيئا واحدا بل يدل على الابيض

والاسود والثقيل والخفيف وجميع ما هو خارج عما دل عليه اسم الانسان وكل حال

المفهوم من الالفاظ هذه فيلزم من هذا ان يكون كليتي كل شئ وان يكون ولا شئ

من الاشياء بعينه وان لا يكون للكلام مفهوم ثم لا يخلو اما ان يكون هذا حكم

كل لفظ وحكم كل مدلول عليه باللفظ او يكون بعض هذه الاشياء بهذه الصفة

وبعضها بخلافها فان كان هذا في كل شئ فقد عرض ان لا خطاب ولا كلام بل

لا شبهة ولا بحث ايضا وان كان في بعض الاشياء قد يتميز الوجبة من السالبة و

في بعضها لا يتميز فحيث يتميز يكون لا محالة ما يدل عليه باللاانسان غير ما يدل عليه

بالانسان وحيث لا يتميز مثلا كالابيض واللاابيض يكون مدلولهما واحدا فيكون

كل شئ هو لا ابيض فهو ابيض وكل شئ هو ابيض فهو لا ابيض والانسان اذا كان له

مفهوم متميز فان كان ابيض هو ايضا اللاابيض الذي هو والابيض واحد والانسان

كذلك فيعرض مرة اخرى ان يكون الانسان واللاانسان غير متميزين فهذا وامثاله

قد نبه على المتحير المسترشد فان يعرضنا ان الايجاب والسلب لا يجتمعان ولا يصدقان

معا وكذلك ايضا قد تبين له انهما لا يرتفعان ولا يكذبان معا فانه اذا كذبا معا

في شئ كان ذلك الشئ ليس بانسان مثلا وليس ايضا بلاانسان فيكون قد اجتمع

الشئ الذي هو اللاانسان وسالبه الذي هو لا انسان وقد نبه على بطلانه

فهذه الاشياء وما يشبهها مما لا يحتاج ان نطول فيه وبحل الشبهة المتقابلة

من قياسات المتحير ممكن ان يهديه واما المتعنت فينبغي ان يكلف شروع النار

اذ النار واللانار واحد وان يولم ضربا اذ الوجع واللاوجع واحد وان يمنع الطعام

والشراب اذ الاكل والشرب وتركهما واحد فهذا المبدأ الذي نحن نباحث عنه من كونه

هو اول لمبادي البراهين ينفع وعلى الفيلسوف الاول ان يذب عنه ومبادي البراهين

تنفع في البراهين والبراهين تنفع في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعاتها الكبرى

هو هر الموضوعات التي كان فيما سلف تعرف بالحد فقط فقد يلزم الفيلسوف

ههنا ان يحصل فيكون لهذا العلم الواحد ان يتكلم في الامرين جميعا لكن يشكل

على هذا انه ان تكلم في هذا على سبيل التحديد بعد التصور فهو ذا الذي يتكلم

فيه صاحب العلم الجزئي وان تكلم فيها في التصديق صار الكلام فيها برهانيا فهو

ان هذه التي كانت موضوعات في علوم اخر تصير عوارض في هذا العلم لانها

احوال تعرض للموجود واقسام له فيكون ما لا يبرهن عليه في علم جزئي يبرهن عليه

ههنا وايضا اذا لم يلتفت الى علم اخر يبرهن عليه ههنا وايضا اذا لم يلتفت العلم

اخر وقسم موضوع هذا العلم بقسمة الى جوهر وعوارض تكون خاصة له فيكون

ذلك الجوهر الذي هو موضوع لعلم ما او الجوهر مطلقا ليس موضوع هذا العلم

بل قسما من موضوعه فيكون ذلك نحو ما عرضنا الطبيعة موضوعه الذي هو

الموجود ان صار ذلك الجوهر دون شيء اخر طبيعته الموجود يقارنه او يكون

هو فان الوجود طبيعة يصح حملها على كل شيء كان ذلك جوهرا او غيره فانه

ليس لانه موجود هو جوهر او جوهر ما او موضوع ما على ما فهمت قبل هذا فيما

سلف ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصور والحد حدا ولا تصورا او

لا البحث عن مبادي البرهان برهانا حتى يصير البحثان المتخالفان بحثا واحدا

المقالة الثانية فصل في تعريف الجوهر واقسامه بقول كلي

فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان وقد يكون بالعرض

مثل وجود ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنتركها الان ولنشتغل بالموجود

والوجود الذي بالذات فاقدم اقسام الموجودات بالذات هو الجوهر وذلك

لان الموجود على قسمين احدهما الموجود في شيء اخر ذلك الاخر متحصل القوام و

النوع في نفسه وجودا لا كوجود جزء منه من غير ان يصح مفارقته لذلك الشيء

وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير ان يكون في شئ من الاشيا بهذه
الصفة ولا يكون في موضوع البتة وهو الجوهر وان كان ما اشير اليه في القسمة
الاولى موجودا في موضوع فذلك الموضوع ايضا لا يخلو من احد هذين الوصفين
فان كان الموضوع جوهرا فقوام العرض في الجوهر وان لم يكن جوهرا كان ايضا
في موضوع ويرجع البحث الى الابتدا واستحال ذهاب ذلك الى غير نهاية
فيثبت في شئ بهذا المعنى خاصة فيكون لا محالة فيما ليس في موضوع فيكون في
جوهر فيكون الجوهر يقوم العرض موجودا وهو متقوم بالعرض فيكون
الجوهر هو المقدم في الوجود واما انه هل يكون عرض في عرض
فليس بمستنكر فان السرعة في الحركة والاستقامة في الخط والشكل
السطح في البسيط وايضا فان الاعراض تنسب الى الوحدة والكثرة وهذه كما
سنبين لك كلها اعراض والعرض وان كان في عرض فهما جميعا معا في موضوع و
الموضوع بالحقيقة هو الذي يقيمهما جميعا وهو قايم بنفسه ثم قد يجوز كثير ممن
يدعي المعرفة ان يكون شئ واحد من الاشيا جوهرا وعرضا معا بالقياس الى
شيئين فقال ان الحرارة عرض في غير جسم النار لكنها في جملة النار ليست بعرض
لانها موجودة فيه كجزء وايضا ليس يجوز رفعها عن النار والنار تبقى فاذن
وجودها في النار ليس وجود العرض فيها فاذا لم يكن وجودها وجود العرض
فيها فوجودها فيها وجود الجوهر وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه
في اوايل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا من هنالك فنقول قد
علم فيما سلف ان بين المحل والموضوع فرقا وان الموضوع يعني به ما صار بنفسه
وبنوعيته قائما ثم صار سببا لان يقوم به شئ فيه ليس كجزء منه وان المحل
كل شئ يحل شئ فيصير بذلك الشئ حالا ما فلا يبعد ان يكون شئ موجودا في

في محل ويكون ذلك المحل لم يصر بنفسه نوعاً تاماً كاملاً بالفعل بل انما تحصل

قوامه من ذلك الذي حل وحده او مع شيء آخر او اشياء اخرى اجتمعت فصيرت

ذلك الشيء موجوداً بالفعل او صيرته نوعاً بنفسه وهذا الذي يحل هذا المحل

يكون لا محالة موجوداً لا في موضوع وذلك لانه ليس يصلح ان يقال انه في شيء الا

الا في المحل او في المحل وهو في الحكم جزء وكان الموضوع ما يكون فيه الشيء وليس

كجزء منه ولم يكن في المحل ليس كشيء يحصل في شيء ذلك الشيء قائم بالفعل نوعاً تاماً بنفسه

الحال فيه بل هذا المحل جعلناه انما يتم لديه نوعيته اذا كانت نوعيته تماماً

او يصير لديه نوعيته باجتماع اشياء حلته بها يكون ذلك النوع فبين ان بعض ما في

المحل ليس في موضوع واما اثبات هذا الشيء الذي هو في محل دونه موضوع فذلك

علينا الى ان نثبته فهو الشيء الذي يخصه في مثل هذا الموضع باسم الصورة

وان كنا قد نقول لغيره ايضاً صورة باشتراك الاسم واذا كان الموجود لا في موضوع

هو المسمى جوهراً فالصورة ايضاً جوهر فاما المحل الذي لا يكون في محل آخر

فلا يكون في موضوع لا محالة لان كل موجود في موضوع فهو موجود في محل وليس

ينعكس فالمحل الحقيقي ايضاً جوهر وهذا المجتمع ايضاً جوهر وقد عرفت من الجوهر

التي لواجب الوجود ان واجب الوجود لا يكون الا واحداً وان ذا الاجزاء والمكافي

لوجوده لا يكون واجب الوجود فمن هذا يعرف ان هذا المركب وهذه الاجزاء كلها

في انفسها ممكنة الوجود وان لها لا محالة سبباً يحدث وجودها فنقول اولاً ان

كل جوهر فاما ان يكون جسماً واما ان يكون غير جسم فان كان غير جسم بل يكون

فاما ان يكون جزء جسم واما ان لا يكون جزء جسم بل يكون مفارقاً للاجسام

بالجملة فان كان جزء جسم فاما ان يكون صورته واما ان يكون مادته وان كانت

مفارقاً ليس جزء جسم فاما ان يكون له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك

ويسمى نفسا او يكون متبرئا عن المواد من كل جهة ويسمى عقلا ونحن نتكلم في اثبات كل واحد من هذه الاقسام

فصل في تحقيق الجوهر الجسماني وما يتركب منه

واول ذلك معرفة الجسم وتحقيق ماهيته اما بان الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء لا تتجزى فقد فرغنا عنه واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يقال ان الجسم جوهر طويل عريض عميق فيجب ان ننظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق يفهم منه اشياء مختلفة فتارة يقال طول للخط كيف كان وتارة يقال طول لاعظم الخطين المحيطين بالسطح مقدارا وتارة يقال طول لاعظم الابعاد المتقاطعة كيف كانت خطا او غير خط وتارة يقال الطول للبعد المفروض بين الراس ومقابله من القدم او الذنب من الحيوان واما العرض فيقال للسطح نفسه ويقال لانقص البعدين مقدارا ويقال للبعد الواصل بين اليمين واليسار والعمق ايضا قد يقال للحشو مثل البعد الواصل بين السطحين وقد يقال للماخوذ ابتداؤه من فوق فان ابتدئ من اسفل سمي سمكا وهذه هي الوجوه المشهورة في هذا وليس يجب ان يكون في كل جسم خط بالفعل فان الكرة ليس فيها خط بالفعل البتة ولا يتعين فيها المحور ما لم يتحرك وليس من شرط الكرة في ان تصير جسما ان تكون متحركا حتى تتعين فيه محور او خط اخر فاستحقت جسما مما يحقق الجسمية ثم يعرض لها او يلزمها الحركة وايضا الجسم ليس يجب ان يكون فيه من حيث هو جسم سطح فانه انما يجب فيه من حيث يكون متناهيا وليس يحتاج في تحقيقه جسما وفي معرفتنا اياه جسما الى ان يكون متناهيا بل التناهي عارض لازم له ولذلك لا يحتاج الى تصوره الجسم حين تصور الجسم ومن تصور جسما غير متناه فلم يتصور جسما لا جسما ولا يتصور عدم التناهي للمتصور جسما الا انه اخطأ لكن قال ان الجسم له فقد اخطأ في التصديق ولم يخطئ في تصور

معنى الطول والعرض والعمق

بسيطين وهما الموضوع والمحمول ثم ان كان لا بد للجسم في تحققه جسما ان يكون له

سطح فقد يكون جسم محيط بسطح واحد وليس ايضا من شرط الجسم في ان يكون

جسما ان يكون له ابعاد متفاصلة فان الكرة ايضا جسم مع احاطة سطح واحد

ومع ذلك ليس فيها ابعاد متفاصلة حتى يكون له طول وعرض وعمق باحد المعاني

ولا ايضا يتعلق كونه جسما بان يكون موضوعا تحت السماء حتى يعرض له الجهات

لاجل جهات العالم فيكون له طول وعرض وعمق بمعنى اخر وان كان لا بد من ان

يكون اما سماء واما في سماء فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون في الجسم ثلثة

ابعاد بالفعل على الوجوه المفهومة من الابعاد الثلثة حتى يكون جسما بالفعل فاذا

كان الامر على هذا فكيف يمكننا ان نضطر انفسنا الى فرض ابعاد ثلثة بالفعل

موجودة في الجسم حتى يكون جسما بل معنى هذا الرسم للجسم ان الجسم هو الجوهر

الذي يمكنك ان تفرض فيه بعدا كيف شئت ابتداء فيكون ذلك المبتدأ هو

الطول ثم يمكنك ان تفرض ايضا بعدا اخر مقاطعا لذلك البعد على قوائم

فيكون ذلك البعد الثاني هو العرض ويمكنك ان تفرض فيه بعدا ثالثا

مقاطعا لهذين البعدين على قوائم يتلاقى الثلثة على موضع واحد ولا

يمكنك ان تفرض بعدا عموديا بهذه الصفة غير هذه الثلثة وكون الجسم بهذه الصفة

هو الذي يشار لاجله الى الجسم بانه طويل عريض عميق كما يقال ان الجسم هو

المنقسم في جميع الابعاد وليس يعنى به انه منقسم بالفعل مفروغ عنه بل على

انه من شانه ان يفرض فيه هذا القسم فهكذا يجب ان يعرف الجسم وهو انه

الجوهر الذي كذا صورته وهو بها هو ما هو ثم سائر الابعاد المفروضة فيه

بين نهاياته ايضا واشكاله واوضاعه ليست مقومة له بل هي تابعة لجوهره و

ربما لزم بعض الاجسام شيء منها او كلها وربما لم يلزم بعض الاجسام شيء

منها او بعضها ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل فرض لها ابعاد بالفعل بين

تلك النهايات معدودة مقدرة محدودة ثم اذا غيرت ذلك الشكل لم يبق منها

بالفعل واحد بالشخص بذلك الحد وبذلك القدر بل حدثت ابعاد اخرى مخالفة

لتلك بالعدد فهذه الابعاد هي التي من باب الكم فان اتفق ان كان جسم كالفلك

مثلا يلزمه ابعاد واحدة فليس ذلك له بما هو جسم بل لطبيعة اخرى حافظة

لكمالاته الثانية فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض

الابعاد الثلثة وهذا المعنى غير المقدار وغير الجسمية التعليمية فان هذا الجسم

من حيث له هذه الصورة لا يخالف جسما اخر بانه اكبر او اصغر ولا يناسبه بانه

مساو او معدود به او عاد له او مشارك له او مباين فانما ذلك له من حيث هو مقدر

ومن حيث جزء منه يعده وهذا الاعتبار له غير اعتبار الجسمية التي ذكرناه وهذه

اشياء قد شرحناها على وجه ابسط في موضع نحتاج ان نستعين به ولعلك

الجسم الواحد يتخلخل ويتكاثف بالتسخين والتبريد فيختلف مقداره الجسمي وجسميته

التي ذكرناها لا تتغير فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي

فاما ان يقصد به صورة هذا من حيث هو محدد مقدر ماخوذة في النفس

في الوجود او يقصد به مقدار ما ذو اتصال ايضا بهذه الصفة من حيث له اتصال

محدود مقدر كان في نفس او في مادة فالجسم التعليمي كانه عارض في ذاته لهذا

الذي بيناه والسطح نهايته والخط نهاية نهايته وسنوضح القول فيما بعد

نظر في ان الاتصال كيف يكون لها وكيف يكون للجسم الطبيعي فنقول ولا ان من طباع

الاجسام ان ينقسم ولا يكفي في اثبات ذلك المشاهدات فان لقائل ان يقول

ان الاجسام المشاهدة ليس شي منها هو جسم واحد بل هي مؤلفة من

اجسام وان الاجسام الوحدانية غير محسوسة وانها لا يمكن ان ينقسم بوجه من



الوجوه وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية وخصوصا على اسهل الطرق
فبان لنا بطلان المذهب الذاهب نقضا به ومذهب من خالف فيهما
بالاشكال فان قال قائل ان طبايعها وان اشكالها متشاكلة فيجب ان يبطل
مذهبه ورايه بما اقول فنقول ان جعل اصغر الاجسام الا منقسمة فيه لا بالقوة
ولا بالفعل حتى كان كالنقطة جملة فان ذلك الجسم يكون لا محالة حكمه حكم النقطة فى
امتناع تاليف الجسم المحسوس عنه وان لم يكن كذلك بل كان فى ذاته بحيث يمكن ان
يفرد منه قسم عن قسم لكنه ليس يطيع الفصل فالفرق بين القسمين اللذين يمكن
فرضهما فيه توهما فنقول لا يخلو اما ان يكون حال ما بين القسم والقسم فى القدر
كحال ما بين الجزء والجزء فى ان الجزئين لا يلتحمان وان القسمين لا يفترقان ام الطبيعة
الشئ وجوهره او بسبب من خارج عن الطبيعة والجوهر فان كان سببا من خارج
عن الطبيعة والجوهر فاما ان يكون سببا يتقوم به الطبيعة والجوهر بالفعل كالصورة
للمادة والمحل للعرض او سببا لا يتقوم به فان كان سببا لا يتقوم به فجائز من حيث
الطبيعة والجوهر ان يكون بينهما التيام عن فراق وافتراق عن التيام فتكون
هذه الطبيعة الجسمية باعتبار نفسها قابلة للانقسام وانما لا ينقسم بسبب من
خارج وهذا القدر يكفينا فيما نحن بسبيله واما ان كان ذلك السبب يقوم
كل واحد من الاجزاء اما تقوما داخلا فى طبيعته وماهيته او تقوما فى وجوده
بالفعل غير داخل فى ماهيته مختلفا فيعرض اول ذلك ان هذه الاجسام مختلفة
الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان طبيعة الجسمية التى لها لا يكون مستحيلا
عليها ذلك وانما يستحيل ذلك عليها من حيث صورة تنوعها ونحن لا نمنع ذلك
ويجوز ان يقارن الجسمية شئ يجعل ذلك الجسم قائما نوعا لا يقبل القسمة
ولا الاتصال بغيره وهذا قولنا فى الفلك والذى يحتاج فههنا هو ان يكون طبيعة



الجسمية لا يمنع ذلك لما طبيعة الجسمية فنقول اولا قد تحققنا ان الجسمية من حيث هي
جسمية ليست غير قابلة للانقسام ففي كل طباع الجسمية ان تقبل الانقسام فظاهر
من هذا ان صورة الجسم والابعاد قائمة في شيء وذلك ان هذه الابعاد هي اما الاتصال
نفسها او شيء يعرض للاتصال على ما سنحققها وليست شيئا يعرض الاتصال
فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات المتصلة لا للاشياء التي عرض لها الاتصال والشيء
الذي هو الاتصال بعينه والمتصل بذاته يستحيل ان يبقى هو بعينه وقد بطل
الاتصال وكل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل بعدان اخران
وكذلك اذا احدث اتصال اعني الاتصال بالمعنى الذي هو فصل لا عرض وقد
بين هذا في موضع اخر فقد حدث بعد اخر وبطل كل واحد مما كان فخاصة ففي
الاجسام اذن شيء هو موضوع للاتصال والانفصال ولما يعرض للاتصال من المقادير
المحدودة وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة الجسمية فهو شيء بالفعل
ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو بالقوة ولا يكون الشيء من حيث هو
بالقوة شيئا هو من حيث هو بالفعل شيئا اخر فيكون القوة للجسم لا من حيث
له بالفعل صورة الجسم فيقارن شيئا اخر غير المعنى الذي هو صورة فيكون الجسم جوهرا
مركبا من شيء عنه له القوة ومن شيء عنه له الفعل فالذي له به الفعل هو صورته
والذي عنه له القوة هي مادته وهو الهيولى ولسائل ان يسأل فيقول فالهيولى
ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر بالفعل وهي مستعدة ايضا
فنقول ان جوهر الهيولى وكونها بالفعل هيولى ليس شيئا اخر الا انه جوهر مستعد
لكذا والجوهرية التي لها ليس تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان تكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع
فالاثبات ههنا هو انه امر واما انه ليس في موضوع فهو سلب وامر ليس يلزم



منه شيئا معينا بالفعل لان هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم
يكن له فصل يخصه فيصل انه مستعد لكل شيء فصورته التي تظن انه هي انه
مستعد قابل فاذن ليس ههنا حقيقة للهيولى يكون بها بالفعل وحقيقة
اخرى للقوة الا ان يطرأ عليه حقيقة من خارج فيصير بذلك بالفعل ويكون
في نفسها واعتبار وجود ذاتها بالقوة وهذه الحقيقة هي الصورة ونسبة
الهيولى الى هذين المعنيين اشبه بنسبة البسيط الى ما هو جنس و
فصل من نسبة المركب الى ما هو هيولى وصورة فقد بان من هذا ان صورة
الجسمية من حيث هو صورة الجسمية محتاجة الى مادة ولان طبيعة الصورة
الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية لا تختلف فانها طبيعة واحدة
بسيطة ليس يجوز ان يتنوع بفصول يدخل عليها بما هي جسمية فان دخلها
فصول يكون امورا تضاف اليها من خارج ويكون ايضا احد الصور المقارنة
للمادة ولا يكون حكمها معها حكم الفصول الحقيقية وبيان هذا هو ان الجسمية
اذا خالفت جسمية الاخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه
لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة ارضية وليس هذا كالمقدار الذي ليس هو
في نفسه شيئا محصلا ما لم يتنوع بان يكون خطا او سطحا او جسما وكالعدد
الذي ليس هو شيئا محصلا ما لم يتنوع اثنين او ثلثة او اربعة ثم اذا حصل يكون
تحصله بان يضاف اليه شيء من خارج وتكون الطبيعة الجنسية كالمقدارية او
العددية دونها طبيعة قائمة مشار اليها يضاف اليها طبيعة اخرى فتتنوع
بها بل تكون طبيعة الاثنينية بنفسها هي العددية التي تحمل على الاثنينية و
تختص بها والطولية بنفسها هي المقدارية التي تحمل عليها وتختص بها واما
ههنا فلا يكون كذلك بل الجسمية اذا اضيف اليها صورة اخرى لا يكون تلك

الصورة التي تظن فصلا والجسمية باجتماعهما جسمية لا يكون الجسمية لاحدهما محصلة في نفسها متحققة فانا نعني هيهنا بالجسمية الذي كالصورة لا الذي كالجنس وقد عرفت الفرق بينهما في كتاب البرهان وسياتيك هيهنا ايضاح و بيان لذلك على انك قد تحققت فيما سلف الفرق بينهما فاما المقدار فيجوز ان يكون انواعه تختلف بامور لها في ذاتها والمقدار المطلق لا يكون له في ذاته شيء منها وذلك لان المقدار المطلق لا يتحصل له ذات متقررة الا ان يكون خطا او سطحا فاذا تحصل خطا او سطحا جاز ان يكون الخط لذاته ينحو السطح بفصل هو محصل لطبيعة المقدارية خطا او سطحا واما الجسمية التي نتكلم فيها فهي في نفسها طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بشيء ينضم اليها حتى لو توهمنا انه لم ينضم الى الجسمية معنى بل كانت جسمية امكن ان يكون محصلا في نفسها الا مادة واتصال فقط وكذا التتامع لا اتصال شيئا آخر وليس الا الاتصال نفسه لا يتحصل لها الا بان يضاف اليه وقرينة بل يحتاج ان يكون الاتصال لا توجد بالفعل وحده وليس ان لا يوجد الشيء بالفعل وجودا هو ان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى مخصصا تام تخصيصه الذي هو في ذاته ثم لا يجوز ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان تحصل طبيعته مشارا اليها الا ان يجعل بالفعل خطا او سطحا حتى يصير جائزا ان يوجد لان المقدار يجوز ان يوجد مقدارا ثم يستعد ان يكون خطا او سطحا على سبيل ان ذلك شيء لا يوجد الامر دونه بالفعل وان كان محصل الذات فان هذا له وكذا الجسمية تتصور انها وجدت بالاسباب التي لها ان توجد بها وفيها وهي جسمية فقط بلا زيادة والمقدار لا يتصور انه وجد بالاسباب التي له ان توجد بها وفيها وهو مقدار فقط بلا زيادة وذلك المقدار لذاته يحتاج الى فصل حتى

يوجد شيئا محصلا وتلك الفصول ذاتيات لا تحتاج الى ان يصير لحصولها غير
المقدار فيجوز ان يكون المقدار يخالف المقدار فى امر بالذات واما صورة الجسمية
من حيث هى جسمية فهى طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا
يخالف مجرد صورة جسمية لمجرد صورة جسمية بفصل داخل فى الجسمية
وما يلحقها انما يلحقها على انها شى خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان تكون
جسمية محتاجة الى المادة وجسمية غير محتاجة الى مادة واللواحق الخارجية
لا يغنيها عن الحاجة الى المادة بوجه من الوجوه لان الحاجة الى المادة انما تكون
للجسمية ولكل ذى مادة لا لحال ذاته والجسمية من حيث هى جسمية لا من حيث هى
جسمية مع لاحق فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة

فصل فى ان المادة الجسمانية لا تتعرى عن الصورة

ونقول الان ان هذه
المادة الجسمانية يستحيل ان توجد بالفعل متعرية عن الصورة ومما يوضح ذلك
بسرعة انا بينا ان كل موجود يوجد فيه شى بالفعل يحصل قائم وايضا استعداد
لقبول شى آخر فذلك الموجود مركب من مادة وصورة والمادة الاخيرة غير مركبة من
مادة وصورة وايضا انها ان فارقت الصورة الجسمية فلا يخلو اما ان يكون
لها وضع وحيز فى الوجود الذى لها حينئذ او لا يكون فان كان لها وضع وحيز وكان يمكن
ان ينقسم فهى لا محالة ذات مقدار وقد فرض لا مقدار لها وان لم يمكن ان ينقسم و
لها وضع فهى لا محالة نقطة ويمكن ان ينتهى اليها خط ولا يجوز ان تكون مفردة الذات
منحازة على ما علمت فى مواضع واما ان كان هذا الجوهر لا وضع له ولا اليه اشارة
بل هو كالجواهر المعقولة لم يخل اما ان يحل فيه البعد المحصل باسره دفعة او يتحرك
هو الى كمال المقدار تحركا على الاتصال فان حل فيه المقدار دفعة وحصل لا محالة
مع مقداره فى حيز مخصوص فيكون قد صادف المقدار مختصا بحيز والا لم يكن حيز

اولى بمن حيز فقد صادفه المقدار حيث انضاف اليه فيكون لا محالة قد صادف وهو
في الحيز الذي هو فيه فيكون ذلك الجوهر متحيزا الا انه عسى ان لا يكون محسوسا
وقد فرض غير متحيز البتة هف ولا يجوز ان يكون التحيز قد حصل له دفعة مع قبول
المقدار لان المقدار ان وافاه وليس هو في حيز كان المقدار يقترن به لا في حيز
لم يكن يوافيه في حيز مخصوص من الاحياز المختلفة المحتملة له فيكون حينئذ لا حيز له
وهذا محال او يكون في كل حيز ممكن ان يكون له لا يخصص ببعضه وهذا محال و
هذا يظهر ظهورا اكثر في توهمنا هيولى مدرة ما قد تجردت ثم حصل فيها صورة تلك
المدرة فلا يجوز ان يحصل فيها وليست في حيز ولا يجوز ان يكون تلك المدرة
يحصل في كل حيز هو بالقوة حيز طبيعي للمدرة فان المدرية لا يجعلها شاغلا لكل
حيز لنوعها ولا يجعلها اولى بجهة من حيز دون جهة ولا يجوز ان يوجد الا في جهة
مخصوصة من جملة كلية الحيز ولا يجوز ان يحصل في جهة مخصوصة ولا مخصص
بها من الاحوال اذ ليس الا اقتران صورة بمادة وذلك مشترك الاحتمال للحصول
في اي جهة كانت من الجهات الطبيعية لاجزاء الارض وقد علمنا ان مثل هذا
الحصول في جهة من الحيز انما يكون فيما يكون بسبب وقوعه بالقرب منه بعينه
فاستحصن ذلك القرب تخاصه الى ذلك المكان بعينه بالحركة المستقيمة
او حدوثه في الابتداء هناك وبذلك القرب او وقوعه فيه ينتقل الى ذلك
تخصص وقد اتسع لنا الكلام في هذا فالهيولى التي للمدرة لا تختص بعد
التجريد ثم لبس صورة المدرية بجهة الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة مع
تلك الجهة لتلك المناسبة لا لنفس كونها هيولى ولا لنفس اكتسابها الصورة ثانيا
تخصصت بها وتلك المناسبة وضع ما وكذلك ان كان قبولها المقدار
بكماله دفعة بل على انبساط وعلى ان لكل ما من شأنه ان ينبسط فله جهات



وكل ما الجهات فهو ذو وضع فيكون ذلك الجوهر ذا وضع وحيز وقيل لا وضع
له ولا حيز وهذا خلف والذي اوجب هذا كله فرضنا انه يفارق الصورة الجسمية
فيمتنع ان يوجد بالفعل الا متقوما بالصورة الجسمية وكيف يكون ذات
لا جزء لها في القوة ولا في الفعل يقبل الكم فتبين ان المادة لا يبقى مفارقة وايضا
فانها لا تخلو اما ان يكون وجودها وجود قابل فيكون دائما قابلا التي لا يعرى
عن قبول لها واما ان يكون لها وجود خاص متقوم ثم يلحق به انه يقبل فيكون
بوجودها الخاص المتقوم غير ذي كم وقد قام غير ذي كم وغير ذي حيز فيكون
المقدار الجسماني هو الذي عرض وصيرانه بحيث له بالقوة اجزاء بعد ما ان لم
لذاته ان يتقوم جوهرا في نفسه غير ذي حيز ولا كمية ولا قبول قسمة فان كان وجود
الخاص الذي يتقوم به لا يبقى عند التكثر اصلا فيكون ما هو متقوم بانه لا جزء
له ولا ينقسم بالوهم والفرض يعرض له ان تبطل عنه ما يتقوم به بالفعل لورود
عارض عليه وان كانت تلك الوحدانية لا لما يتقوم به الهيولى لامر اخر ويكون به
موصوفا وجودا خاصا الذي ليس وجودا خاصا يقوم به فيكون حينئذ للمادة
صورة عارضة بها يكون غير واحدة بالقوة فيكون بين الامرين شيء مشترك
هو القابل للامرين من شأنه ان يصير مرة وليس في قوته ان ينقسم ومرة اخرى في
قوته ان ينقسم اعني القوة القريبة التي لا واسطة لها فلنفرض الان هذا الجوهر
قد صار بالفعل اثنين وكل واحد منهما بالعدد غير الآخر وحكمنا انه يفارق
الصورة الجسمانية فليفارق في كل واحد منهما الصورة الجسمانية فيبقى
كل واحد منهما جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولنفرضه بعينه لم ينقسم الا
انه زايل عنه الصورة الجسمانية حتى يبقى جوهرا واحدا بالقوة والفعل ولا يخلو
اما ان يكون بعينه هذا الذي بقي جوهرا وهو غير جسم هو بعينه مثل الذي

هو جزؤه الذي بقي كذلك مجردا او بخلاف فان خالف فلا يخلو اما ان يكون لان هذا
بقي في ذلك عدم او بالعكس او يكون كلاهما قد بقيا ولكن يختص بهذا كيفية او صورة
لا يوجدان الا لذلك او يختلفان بالتفاوت بعد الاتفاق في المقدار او الكيفية
او غير ذلك فان بقي احدهما وعدم الاخر والطبيعة واحدة متشابهة واما
اعدم احدهما رفع الصورة الجسمانية فيجب ان يعدم الاخر ذلك والا ان اختص بهذا
كيفية والطبيعة واحدة ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية ولم يحدث
مع هذه الحالة الا ما يلزم هذه الحالة فيجب ان يكون حال الاخر كذلك فان
قيل ان الاولين وهما اثنان متحدان فيصيران واحدا فنقول ومحال ان يتحد جوهران
لانهما ان اتحدا واحدهما معدوم والاخر موجود فالمعدوم كيف يتحد بالموجود
وان عدما جميعا بالاتحاد وحدث شيء ثالث منهما فهما غير متحدين بل فاسدين
وبينهما وبين الثالث مادة مشتركة وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة
واما ان اختلفا بالتفاوت في المقدار او غير ذلك فيجب ان يكونا وليس لهما صورة
جسمانية لهما صورة مقدارية وهذا خلف واما ان لا يختلفا بوجه من الوجوه
فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل عنه ما هو غيره هو حكمه بعينه وقد انفصل
من غيره وحكمه مع غيره وحده من كل جهة حكما واحدا اعني ان يكون
حكم بعض الموضوع وحكم كله واحدا من كل جهة اعني ان يكون لو كان الشيء لم ينقص
بان يوخذ منه شيء كما هو اذا اخذ منه شيء وحكمه ولم يضف اليه شيء حكمه وقد
اضيف اليه شيء وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي طباع
ذاته استعداد للانقسام لا يجوز ان يفارقه وربما منع عنه لعارض غير استعداد
الذات وذلك الاستعداد محال الا مقارنا للمقدار الذات فبقي ان المادة لا تعرى
عن الصورة الجسمية ولان هذا الجوهر لما صار كما مقدار الحله فليس يكم بذاته

في ابطال اتحاد الاثنين

في ابطال اتحاد الجوهرين

قوله وذلك الاستعداد محال الا اي لا يكون الاستعداد الا المقدار والمقدار لازم للصورة الجسمانية



فليس يجب ان يختص ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر وقدر دون قدر وان كانت
الصورة الجسمية واحدة ونسبتها الى ما هو غير متحيز ولا متكمم في ذاته بل انما يتحيز ويتكمم
بغيره الى اي مقدار يجوز وجوده نسبة واحدة والاول مقدار في ذاته يطابق
ما يساويه دون ما يفضل عليه فيتبين من هذا انه يمكن ان يصغر المادة بالتكاثف
ويكبر بالتخلخل وهذا محسوس بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها لسبب
يقتضي في الوجود ذلك المقدار وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون احدى الصور
والاعراض التي تكون في المادة او سببا من خارج فان كان سببا من خارج فاما
ان يفيد ذلك المقدار للمقدر بتوسط امر آخر او بسبب استعداد خاص فيكون حكم
هذا حكم القسم الاول واحد يرجع الى ان الاجسام لاختلاف احوالها تختلف
مقاديرها واما ان لا يكون لافادة سبب ذلك وتوسط فيكون الاجسام
متساوية الاستحقاق للكم ومتساوية الاحجام وهذا كاذب ومع ذلك ايضا
فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم الا لامر واعني بذلك
الامر شرطا ينضاف الى المادة به يستحق المقدار المعين لا لنفس كونها مادة
ولا ايضا لكونها مادة لها مصور بالكمية بل كون المادة شيئا لاجله يستحق ان
يصورها المصور بذلك الحجم والكمية ويجوز ان يختلف بالنوع مطلقا ويجوز ان
يختلف بالاشد والاضعف ليس بالنوع مطلقا وان كان الاشد والاضعف قد
يقاربان الاختلاف في النوع لكن بين الاختلاف مطلقا وبين الاختلاف بالاشد
والاضعف مخالفة معلومة عند المحصلين فقد علم ان الهيولى قد تتهيأ بعينها
لمقادير مختلفة وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات وايضا فان كل جسم يختص لا محالة بحيز
من الاحياز وليس له الحيز الخاص به بما هو جسم والا لكان كل كذلك فهو اذن يختص
بصورة ما في نفسه وهذا بين وايضا فاما ان يكون غير قابل للتشكلات



والتفصيلات فيكون صورة ما صار كذلك لا بما هو جسم قابل لها واما اذ بين ان لا

هابسهولة او بعسر وكيف ما كان فهو على احدى الصور المذكورة في الطبيعيات

فاني المادة الجسمية لا توجد مفارقة للصورة فالمادة اذن انما تقوم بالفعل بالصورة

فاذن المادة اذا جردت في التوهم فقد فعل بها ما لا يثبت معه في الوجود

فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود

فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان الصورة المادية

ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف فلا يعقل

ماهية كل واحد منهما الا معقولة بالقياس الى الاخر وليس كذلك فانا نعقل كثيرا

من الصور الجسمانية ونحتاج الى تكلف شديد حتى نثبت ان لها مادة وكذلك

هذه المادة نعقلها الجوهر المستعد ولا نعلم في تلك الحال ما استعد له ان يكون فيه

شيء بالفعل الا بحث ونظر نعم من حيث مستعدة مضافة الى ما بينهما علاقة

الاضافة لكن كلامنا في مقايسة ما بين ذاتيهما دون ما يعرض لهما من اضافة او يلزمهما

وقد عرفت كيف هذا وايضا فان كلامنا في الحال بين المادة وبين الصورة من حيث هي

موجودة والاستعداد لا يوجب علاقة مع شيء هو موجود لا محالة وان كان يجوز ذلك

فلا يخلو اما ان تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان تكون العلاقة

بينهما علاقة امرين متكافئين في الوجود ليس احدهما علة للاخر ولا معلولا للاخر ثم بينهما هذه

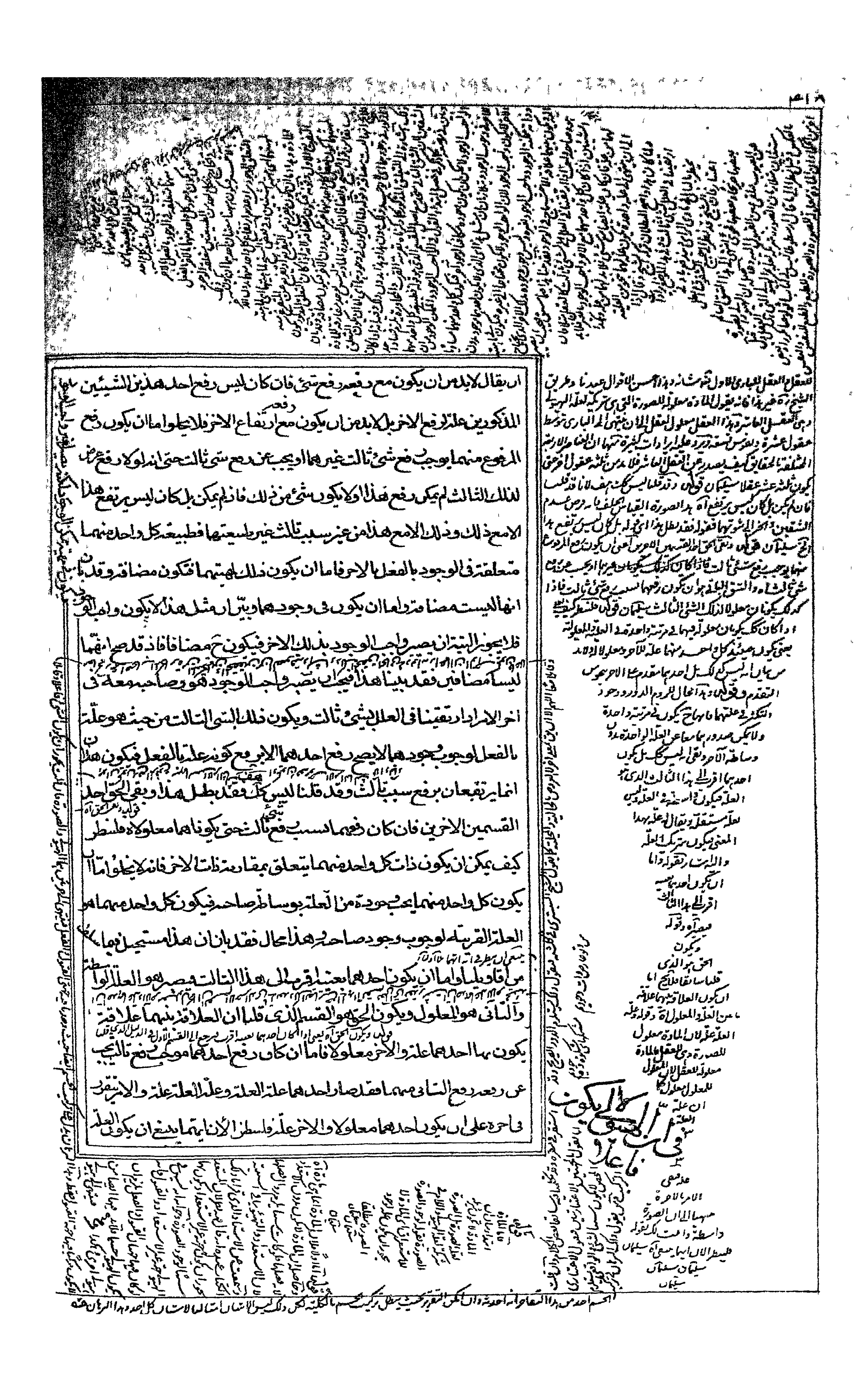
العلاقة ولا يجوز ان يكون رفع احدهما علة لرفع الاخر من حيث هو ذات بل يكون لامر معه

حتى يكون رفعا لا يخلو عن ان يكون مع رفع لا رفعا موجبا فان كان ولا بد قد

عرفت الفرق بين الوجهين فقد عرفت ان الشيء الذي رفعه علة لرفع شيء اخر فهو علته

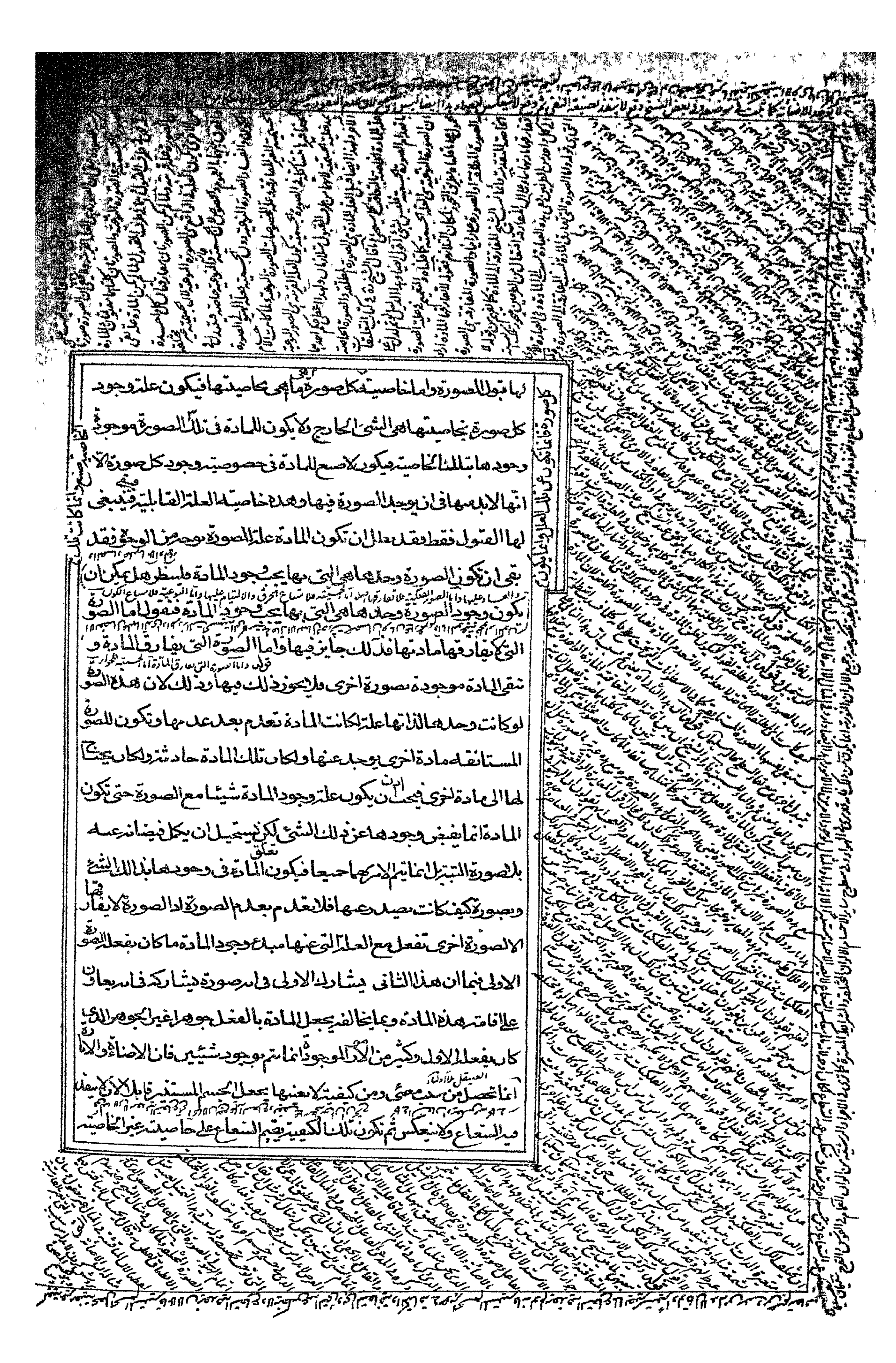
فقد بان لك هذا في مواضع على التفصيل وستزداد ايضاحا في خلل ما نفهمه

واما الامر فقد علمت هنهنا ان فرقا بين ان يقال في الشيء ان رفعه علة لرفع شيء بين



ان يقال لابد من ان يكون مع رفعه رفع شئ فان كان ليس رفع احد هذين الشيئين المذكورين علة لرفع الاخر بل لابد من ان يكون مع ارتفاع الاخر فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شئ ثالث غيرهما او يجب عن رفع شئ ثالث حتى انه لولا رفع ذلك الثالث لم يمكن رفع هذا او لا يكون شئ من ذلك فانه لم يمكن بل كان ليس يرتفع هذا الا مع ذلك وذلك الا مع هذا من غير سبب ثالث غير طبيعتها فطبيعة كل واحد منهما متعلقة في الوجود بالفعل بالاخر فاما ان يكون ذلك لماهيتهما فتكون مضافة وقد بان انها ليست مضافة واما ان يكون في وجودهما وبين ان مثل هذا لا يكون واما الوجود فلا يجوز البتة ان يصير واجب الوجود بذلك الاخر فيكون ح مضافا فاذ قد صح انهما ليسا مضافين فقد بينا هذا فيجب ان يصير واجب الوجود هو وصاحبه معه في اخر الامر اذا دققنا في العلل لشئ ثالث ويكون ذلك الشئ الثالث من حيث هو علة بالفعل لوجوب وجودهما لا يصح رفع احدهما الا مع كونه علة بالفعل فيكون هذان انما يرتفعان برفع سبب ثالث وقد قلنا ليس كذلك فقد بطل هذا وبقي احد القسمين الاخرين فان كان رفعهما بسبب رفع ثالث حتى يكونا هما معلولاه فلننظر كيف يمكن ان يكون ذات كل واحد منهما يتعلق بمقارنة ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده من العلة بوساطة صاحبه فيكون كل واحد منهما هو العلة القريبة لوجوب وجود صاحبه وهذا محال فقد بان ان هذا مستحيل فيما مر من قولنا واما ان يكون احدهما بعينه اقرب الى هذا الثالث فيصير هو العلة الواسطة والثاني هو المعلول ويكون الحق هو القسم الذي قلنا ان العلاقة بينهما علاقة يكون بها احدهما علة والاخر معلولا فاما ان كان رفع احدهما موجب رفع ثالث يجب عن رفعه رفع الثاني منهما فقد صار احدهما علة العلة وعلة العلة علة والامر يتقرر في اخره على ان يكون احدهما معلولا والاخر علة ولنظر الان انه لم ينبغي ان يكون العلة

منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما
هي مادة لان لها قوة القبول والاستعداد والمستعد بما هو مستعد لا يكون
سببا لوجود ما هو مستعد له ولو كان سببا لوجب ان يوجد ذلك دائما من
غير استعداد واما ثانيا فانه من المستحيل ان يكون ذات الشيء سببا لشيء بالفعل و
هو بعد بالقوة بل يجب ان يكون ذاته قد صار بالفعل ثم صار سببا لشيء اخر سوا
كان هذا التقدم بالزمان او بالذات اعني ولو لم يكن الشيء موجودا الاول وجب
الثاني والان يقوم الثاني بالذات ولذلك يكون متقدما بالذات وسواء كان
ما هو سبب يقارن ذاته او يكون مفارقا لذاته فانه يجوز ان يكون بعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عند وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء
انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا
ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا فان كانت المادة سببا للصورة فيجب ان
يكون لها ذات بالفعل قدم من الصورة وقد منعنا هذا منعا ليس بناؤه على
ان ذاتها لا يمكن ان يوجد ملتزما مقارنا لصورة بل على ان ذاتها يستحيل وجودها
ان يكون بالفعل الا بالصورة وبين الامرين فرق واما ثالثا فانه اذا كانت المادة
هي العلة القريبة للصورة والمادة لا اختلاف فيها البتة وكان يجب ان يكون الصور
المادية لا اختلاف فيها فان كان اختلافها لامور تختلف من احوال المادة فيكون
تلك الامور هي الصور الاولى للمادة ويعود الكلام جذعا فان كان علة وجود
هذه الصور المختلفة المادة وشيء اخر مع المادة ليس في المادة حتى لا يكون المادة
وحدها العلة القريبة بل المادة وشيء اخر فيكون ذلك الشيء الاخر والمادة اذا
اجتمعا جميعا حصل صورة ما معينة في المادة وان كان شيء غير ذلك الاخر
او اجتمع مع المادة حصلت صورة غير تلك الصورة الحينية فيكون المادة في الحقيقة



لها قبول الصورة واما خاصية كل صورة بما هي بخاصيتها فيكون علة وجود
كل صورة بخاصيتها هي الشيء الخارج ولا يكون المادة في تلك الصورة ووجو[د]
وجودها بتلك الخاصية فيكون لا صنع للمادة في خصوصية وجود كل صورة الا
انها لا بد منها في ان يوجد الصورة فيها وهذه خاصية العلة القابلية فينبغي
لها القبول فقط فقد بطل ان تكون المادة علة للصورة بوجه من الوجوه فقد
بقي ان تكون الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فلننظر هل يمكن ان
يكون وجود الصورة وحدها هي التي بها يجب وجود المادة فنقول اما الصورة
التي لا تفارقها مادتها فذلك جائز فيها واما الصورة التي تفارق المادة و
تبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها وذلك لان هذه الصورة
لو كانت وحدها لذاتها علة لكانت المادة تعدم بعدمها وتكون للصورة
المستانفة مادة اخرى يوجد عنها ولكانت تلك المادة حادثة ولكانت يحتاج
لها الى مادة اخرى فيجب اذن ان يكون علة وجود المادة شيئا مع الصورة حتى تكون
المادة انما يفيض وجودها عن ذلك الشيء لكن يستحيل ان يكمل فيضانه عنه
بالصورة التي بل انما يتم الامر بهما جميعا فيكون المادة تتعلق في وجودها بذلك الشيء
وبصورة كيف كانت تصدر عنها فلا تعدم بعدم الصورة اذ الصورة لا تفارقها
الا صورة اخرى تفعل مع العلة التي عنها مبدع وجود المادة ما كان يفعله الصورة
الاولى فيما ان هذا الثاني يشارك الاول في امر صورة ما يشاركه في اسعاف
على اقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي
كان يفعله الاول وكثير من الآثار الموجودة انما تتم بوجود شيئين فان الاضاءة والا[illegible]
انما تحصل من حدث معنى ومن كيفية لا بعينها تجعل الجسم المستنير قابلا للاول لا [illegible]
فيه الشعاع ولا ينعكس ثم تكون تلك الكيفية تقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية



التي تقيم كيفية اخرى من الالوان ويجب ان لا ينافر فيها الفطانة من نفوذ الشعاع و
وانعكاسه بعد انك بالعرض بصير لا بعد اذا تاملت ان تحللها امثلة اشد
موافقة ولا يصلح ان لا يتحلل ايضا مثالا الا فانه ليس يجب ان يكون لكل شيء مثال و
لقائل ان يقول انه ان كان تعلق المادة بذلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما
كالعلة له واذا بطلت الصورة بطل هذا المجموع الذي هو العلة فوجب ان يبطل
المعلول فنقول انه ليس تعلق المادة بذلك الشيء وبالصورة من حيث الصورة
صورة معينة بالنوع بل من حيث هي صورة وهذا المجموع ليس يبطل البتة فانه يكون
دائما موجودا بذلك الشيء والصورة من حيث هي صورة لم يكن المادة ولو
بطلت الصورة الاولى لكسب الثاني لكان يكون ذلك الشيء المفارق وحده
فلا يكون الشيء الذي هو الصورة من حيث هو صورة فكان يستحيل ان يفيض
عن ذلك الشيء وجود المادة اذ هو وحده بلا شريك وشريطة ولكن لقائل
ان يقول ان مجموع ذلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل هو واحد
بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد ولتمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد
فنقول لا يمتنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدة عمومه بواحد
بالعدد وهناك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد هو المفارق
فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا باحد الامور يقارنها ثابتا كان
واما ما هذا الشيء فستعلم بعد فالصور اما صور لا يفارقها المادة واما
صور يفارقها المادة ولا تخلو المادة عن مثلها فالصور التي تفارق المادة
الى عاقب فان معقبها فيها استبقيها بتعقيب تلك الصورة فتكون الصورة
من وجه واسطة بين المادة المستبقاة وبين معقبها والواسطة في التقويم
فانه لا يتقوم ذاته ثم يقوم به غيره اوليته بالذات وهي العلة القريبة من المستبقى



في البقاء فان كانت تفوت العلة المبقية للمادة بوساطتها فالقوام لها من الاوائل
اولا ثم للمادة وان كانت قائمة لا بتلك العلة بل بنفسها ثم بقاء المادة بذاتها
فذلك اظهر فيها واما الصورة التي لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل علة
للمادة حتى تكون المادة تقتضيها وتوجبها بنفسها فتكون موجبة لوجود
ما يستكمل به فيكون من حيث يستكمل به قابلة ومن حيث توجبه موجبة
فيكون يوجب وجود شيء في نفسها يتصور به لكن الشيء من حيث هو قابل من
غيره من حيث هو موجب فتكون المادة ذات امرين باحدهما يستعد و
بالآخر يوجد عنه شيء فيكون المستعد منهما هو جوهر المادة وذلك الآخر
امرا زائدا على كونه مادة يقارنه ويوجب فيه اثرا كالطبيعة للحركة في المادة
فيكون ذلك الشيء هو الصورة الاولى ويعود الكلام جذعا فاذن الصورة
اقدم من الهيولى ولا يجوز ان يقال بالصورة بنفسها موجودة بالقوة
وانما يصير بالفعل بالمادة لان جوهر الصورة هو الفعل واما طبيعة ما
بالقوة فان محلها المادة فيكون المادة هي التي يصلح فيها ان يقال لها
في نفسها بالقوة تكون موجودة وانها بالفعل بالصورة فيكون من حق
ما سمي مادة ان تسمى صورة وما سمي صورة ان يسمى مادة والصورة وان
كانت لا تفارق الهيولى فليست تتقوم بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها
الهيولى وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علتها فالعلة لا تتقوم
بالمعلول ولا شيئان اثنان يتقوم احدهما بالآخر ان كل واحد منهما
يفيد الآخر وجوده وقد بان استحالة هذا وتبين لك الفرق بين الذي
يتقوم بالشيء وبين الذي لا يفارقه فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا ان
علة وجودها الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا يوجد الا مع المعلول

لان علة وجود العلة هي المعلول او تكون مع المعلول بل كان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم

عنها المعلول وان يكون معها كذلك الصورة اذا كانت صورة موجودة يلزم عنها

ان تقوم شيئا وذلك الشيء مقارن لذاتها فكان ما يقوم شيئا بالفعل ويفيده

الوجود منه ما يفيده وهو مباين ومنه ما يفيده وهو ملاق وان لم يكن جزءا منه

مثل الجوهر للاعراض التي تلحقها او يلزمها والمراد فيما بين هذا ان كل صورة

توجد في مادة جسمية فعلتها ما يوجدها ما الجاد ثم قد للخاطر فيها واما اللازم

للمادة ولا في الهيولى الجسمانية انما خصصت بها العلة وسنبين هذا في مواضع اخرى

المقالة الثالثة وفيها عشرة فصول الفصل الاول في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال المقولات التسع وفي عرضيتها فنقول

قد بينا ماهية الجوهر وبينا انها مقولة على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة والصورة

فاما الجسم فاثباته مستغنى عنه واما المادة والصورة فقد اثبتناهما واما المفارق

فقد اثبتناه بالقوة القريبة من الفعل ونحن متشوقون من بعد وعليك ان تذكر

ما قلناه في النفس صح لك وجود جوهر مفارق غير جسم فالحري ان ننتقل الآن الى

تحقيق الاعراض واثباتها فنقول اما المقولات العشرة فقد انفهمت ماهياتها

في كتاب المنطق ثم لا تشك في ان المضاف من جملتها من حيث هو مضاف امر عارض

لشيء جوهر وكذلك النسب التي هي في اين ومتى وفي الوضع وفي الفعل والانفعال

فانها احوال عارضة لا تشك فيها كالوجود في الموضوع اللهم الا ان يقول قائل

ان الفعل ليس كذلك فان وجود الفعل ليس في الفاعل بل في المفعول فان قال ذلك

وسلم انه ليس يصير فيما يتوهم من ان الفعل موجود في شيء ووجوده في الموضوع وان

كان ليس في الفاعل بقي من المقولات ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس

بعرض مقولتان مقولة الكم ومقولة الكيف اما مقولة الكم فكثير من الناس راى ان

في بيان الاختلاف في عرضية بعض الاعراض

الخط والسطح والمقدار الجسماني من الجوهر وان لا يقتصر على ذلك بل يجعل هذه الاشياء

مبادي الجواهر وبعضهم راى ذلك في الكميات المنفصلة اي الاعداد وجعلها مبادي الجواهر

واما الكيف فقد اعتقد اخرون من الطبيعيين انها ليست محمولة اليتة بل اللون جوهر

بنفسه والطعم جوهر اخر والرائحة جوهر اخر وان من هذه قوام الجواهر المحسوسة و

اكثر اصحاب الكمون ذاهبون الى هذا فاما شكوك اصحاب القول بجوهرية الكيفيات الاخرى

بها ان نورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن

ذهب الى ان المتصلات هي جواهر ومبادي الجواهر فقد قال ان هذه هي الابعاد المقومة

للجوهر الجسماني وما هو مقوم للشيء فهو اقدم منه وما هو اقدم من الجواهر فهو اولى

بالجوهرية وجعل النقطة اولى الثلثة بالجوهرية واما اصحاب العدد فانهم جعلوا هذه

مبادي الجواهر الا انهم جعلوها مؤلفة من الوحدات فجعلت الوحدات مبادي

للاشياء ثم قالوا ان الوحدة طبيعة غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان

الوحدة تكون في كل شيء وتكون الوحدة في ذلك الشيء غير ماهية ذلك الشيء فان الوحدة

في الماء غير الماء وفي الناس غير الناس ثم هي بما هي وحدة مستغنية عن ان يكون شيئا

من الاشياء وكل شيء فانما يصير هو ما هو بان يكون واحدا متعينا فيكون الوحدة

مبدأ للخط والسطح ولكل شيء فان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصالها الخاص و

كذلك الخط والنقطة ايضا وحدة صار لها وضع فالوحدة علة لكل شيء واول ما يكون

ويحدث عن الوحدة العدد فالعدد علة متوسطة بين الوحدة وبين كل شيء فالنقطة انها

وحدة وضعية والخط اثنوية وضعية والسطح ثلاثية وضعية والجسم رباعية وضعية

ثم تدرجوا الى ان جعلوا كل شيء حادثا عن العدد فيجب علينا اولا ان نبين ان المقادير

والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب علينا

ان نعرف حقيقة انواع الكمية والاولى بنا ان نعرف طبيعة الوحدة وانه يحق علينا

ان نعرف



ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع بشيئين احدهما ان الواحد شديد المناسبة
للموجود الذي هو موضوع هذا العلم والثاني ان الواحد مبدأ ما بوجه ما للكثرة
اما كونه مبدأ للعدد فامر قريب من التامل واما للمتصل فلان الاتصال وحدة ما او
كانها علة صورية للمتصل ولان المقدار كونه مقدارا هو انه بحيث يقدر وكونه بحيث
يقدر هو كونه بحيث يعد وكونه بحيث يعد كونه بحيث ان له واحدا **فصل [ثالث] في الكلام**
في الواحد فنقول ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا انقسام
فيها من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها متقدما ومتأخرا وذلك بعد
الواحد بالعرض والواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد
وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا
والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا الطبيب هو وابن عبد الله واحد
اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي
كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن
الواحد الذي بالذات فمنه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل
ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد والواحد بالعدد
قد يكون بالاتصال وقد يكون بالتماس وقد يكون لاجل موضوع وقد يكون لاجل
ذاتية فالواحد بالجنس قد يكون بالجنس القريب قد يكون بالجنس البعيد والواحد
بالنوع كذلك قد يكون نوع قريب لا يتجزى الى انواع وقد يكون نوع بعيد فهو الواحد
قسيم السافل الاول وان كان هذا الاختلاف في الاعتبار واذا كان واحد بالنوع
فهو لا محالة واحد بالفصل ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع
قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون اذا كانت طبيعة النوع كلها في
شخص واحد فيكون من جهة نوعا ومن جهة لا يكون نوعا اذ هو من جهة كلي ومن

ليس ويأمل بعد الى الموضع الذي يتكلم فيه على الكلي او تذكر مواضع سلفت لك واما

الواحد بالاتصال فهو الذي يكون واحدا بالفعل من جهة وفيه كثرة ايضا من جهة

اما الحقيقي فهو الذي فيه الكثرة بالقوة فقط وهو اما في الخطوط فالذي لا زاوية

له وفي السطوح ايضا البسيط المسطح وفي المجسمات المجسم الذي يحيط به سطح ليس

فيه انعراج على زاوية ويليه ما يكون فيه كثرة بالفعل الا ان اطرافها يلتقي عند حد

مشترك مثل جملة الخطين المحيطين بالزاوية ويليه ان يكون الاطراف متماسة مماسا

يستتبع المتصل في تلازم حركة بعضها البعض فتكون وحدتها كانها تابعة لوحدة

الحركة لان هناك التحاما وذلك كالاعضاء المؤلفة من الاعضاء واولى ذلك ما كان

التحامه طبيعيا لا صناعيا والوحدة بالجملة في هذه اضعف وتخرج عن الوحدة الاتصالية

الى الوحدة الاجتماعية والوحدة الاتصالية اولى من الاجتماعية اعني الوحدة التي

ويدلك ان الوحدة الاتصالية لا كثرة فيها بالفعل والوحدة الاجتماعية فيها كثرة

بالفعل فهناك كثرة بالفعل غشيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة ثم الواحد بالاتصال

اما ان يكون مع المقدار فقط واما مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض

للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع للمتصل بالحقيقة

جسم بسيط متشابه الطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وحدة

الاتصال واحدا ايضا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا تنقسم الى صور مختلفة

بل نقول ان الواحد بالعدد لا يشك انه غير منقسم بالعدد من حيث هو واحد

لكن يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد

منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه

ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير المياه مياها والخط خطوطا والذي

ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يكون مثل الاول

الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه

قد يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما

بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا مع انه

شيء ليس ينقسم بطبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع تلك طبيعة

اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع فتكون نقطة

والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة

المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان

العقل موجود غير الذي فهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس

ينقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى كنفس

الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا اذ ليس

لهذه الاضافة عن الوحدة ما لا ينقسم مفهوم يلحق الذهن فضلا عن تسمية مادية او

ثمانية وليعد القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة بالوحدة من

حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي له لانها معدة للكثرة عن

الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ان يكون تكثره في طبيعة انما لها الوحدة

المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا الماء

واحد بالعدد وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل المقارنة

السبب الذي هو المقدار فيكون تلك المياه الكثيرة بالعدد واحدة بالنوع وواحدة

ايضا بالموضوع لان من طبع موضوعها ان يتحد بالفعل واحدا بالعدد ولا كذلك

اشخاص الناس فانها ليس من شأن عدة موضوعات منها ان يتحد موضوع انسانا

واحدا نعم كل واحد منها واحد بموضوعه الواحد ولكن ليس المجتمع من الكثرة واحدا

بالموضوع وليس حاله حال كل قطعة من الماء فانها واحدة في نفسها بموضوعها

والحاصل

والجملة يقال لها انها واحدة في الموضوع اذ من شان موضوعاتها ان يتحد موضوعا
واحدا بالاتصال فيكون جملتها حينئذ ماء واحدا وليحدا لكن كل واحد من هذين
القسمين اما ان يكون حاصلا في جميع ما يمكن ان يكون له او لا يكون فان كان فهو تام
وواحد بالتمام وان لم يكن فهو كثير ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير الواحد وهذه
الوحدة التمامية اما ان يكون بالفرض والوهم والوضع كدرهم تام ودينار تام واما
ان يكون بالحقيقة وذلك اما بالصناعة كالبيت التام فان البيت الناقص لا يقال له
بيت واحد واما بالطبيعة كشخص انسان واحد تام الاعضاء ولان الخط المستقيم
قد يقبل زيادة في استقامته ليست موجودة له فليس بواحد من جهة التمام واما
المستدير فاذ ليس يقبلها بل حصل له بالطبع الاحاطة بالمركز من كل جهة فهو
تام فهو واحد بالتمام ويشبه ان يكون ايضا كل شخص من الناس واحدا من هذه
الجهة فيكون بعض الاشياء يلزمه التمام كالاشخاص والخط المستدير و
بعضها لا يلزمه التمام كالماء والخط المستقيم واما الواحد بالمساواة فهي
مناسبة ما مثل ان حال السفن عند الربان وحال المدينة من الملك واحدة
فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحدهما
بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بهما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحال
فليس الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض فنقول من راس انه اذا كانت الوحدة
اما ان يقال على اشياء هي كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد بالعدد وقد بينا
ما حصرنا اقسام الواحد بالعدد فلننتقل الى الجهة الاخرى فنقول واما الاشياء
الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة لاتفاق بينها في معنى
فاما ان يكون ذلك فيها في النسبة او في محمول غير النسبة واما في الموضوع والمحمول
اما جنس واما نوع واما فصل واما عرض فيكون سهلا عليك من هذا الوضع

ان تعرفنا فاذا قد حققنا اقسام الواحد واليق ان نعرف فيما قد عرفنا بها اولى بالوحدة

ولسبق منا بيانها تعرف ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة

وان الواحد بالنوع اولى من الواحد بالجنس والواحد بالعدد اولى من الواحد بالنوع

والبسيط الذي لا ينقسم بوجه اولى من المركب والتام من الذي ينقسم اولى من الناقص

والواحد قد يطابق الوجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود

لكن مفهومهما على ما علمت مختلف ويتفقان في انه لا يدل واحد منهما على جوهر

شيء من الاشياء وقد علمت ذلك

فصل في تحقيق الوحدة والكثرة وابانة ان العدد عرض

والذي يصعب علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك

انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة

فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد

مبدأ الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا

فيه الواحد الضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات فقد اخذنا

الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع

يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الآحاد

فقد اوردنا بدل اللفظ المجتمع مع هذا اللفظ ولا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة

واذا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون

قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر

علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا

اعرف عند تخيلنا والوحدة اعرف عند عقولنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة

من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها اولا والوحدة

نعقلها من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة

بالوحدة تعريفا عقليا وهناك تأخذ الوحدة متصورة بذاتها من اوائل
التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب
الخيالي لنومي الى معقول عندنا لانتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا
ان الوحدة هي الشئ الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة
الشئ المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر وليس هو فينبه عليه
بسلب هذا عنه والعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة
من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد وحقيقة
الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم ان الكثرة مؤلفة من وحدات
كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليست الا اسما للمؤلف من الوحدات فان قال قائل
ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فنقول انه
كما ان هذه الاشياء ليست وحدات بل اشيا موضوعة للوحدات كذلك
ايضا ليست هي كثرة بل اشياء موضوعة للكثرة وكانت تلك الاشيا هي
احاد لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد
كمية منفصلة ذات ترتيب فقد تخلصوا من هذا فما تخلصوا فان الكمية يحوج
تصورها للنفس الى ان يعرف بالجزء والقسمة او المساواة اما الجزء والقسمة
فانما يمكن تصورها بالكمية واما المساواة فان الكمية اعرف منها عند العقل الصريح
لان المساواة من الاعراض الخاصة بالكمية التي يجب ان يوجد في حدها الكمية
فيقال ان المساواة هي اتحاد في الكمية والترتيب الذي اخذ في حد العدد فهو
هو مما لا يفهم الا بعد فهم العدد فيجب ان يعلم ان هذه كلها تنبيهات مثل التنبيهات
بالامثلة والاسماء المترادفة وان هذه المعاني متصورة كلها او بعضها لذواتها
وانما يدل عليها بهذه الاشيا لينبه عليها ويميز فقط فنقول لا ان الوحدة



اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر فاذا قيلت على الاعراض فلا يكون

جوهرا ولا شك في ذلك واذا قيلت على الجواهر فليست يقال عليها كالفصل والجنس

البتة اذ لا دخول لها في تحقق مهية جوهر من الجواهر بل هو امر لازم للجوهر كما قد

علمت فلا يكون اذن قوله عليها قول الجنس والفصل بل قول عرضي فيكون الواحد

جوهرا والوحدة هي المعنى الذي هو العرض فان العرض الذي هو احد الخمسة و

ان كان كونه عرضا لذلك المعنى قد يجوز عليه ان يكون جوهرا فانما يجوز ذلك اذا

اخذ مركبا كالابيض واما طبيعة المعنى البسيط منه فهي لا محالة عرض بالمعنى الآخر وهو

موجود في الجوهر وليس كجزء منه لا يصح قوامه مفارقا له ولننظر الآن في الوحدة

الموجودة في كل جوهر التي ليست كجزء منه مقوم له هل يصح قوامها مفارقا للجوهر

فنقول ان هذا مستحيل وذلك لانها ان قامت وحدة مجردة لم يخل اما ان تكون مجردة

ان لا تنقسم وليس هناك طبيعة هي المحمول عليها انها لا تنقسم او يكون هناك

طبيعة اخرى والقسم الاول محال فانه لا اقل من ان يكون هناك وجود لذلك الوجود

لا ينقسم فان كان ذلك الوجود لا محالة معنى غير الوحدة واسلا ينقسم فاما ان يكون ذلك

الوجود جوهرا او يكون عرضا فان كان عرضا فالوحدة في العرض لا محالة لم في جوهر

ان كان جوهرا فالوحدة لا يفارقه فهي موجودة فيه وجودها في الموضوع وان كان

تفارقه يكون الوحدة اذا فارقت ذلك الجوهر يكون لها جوهر آخر يصير اليه ويقارنه

او اعرض وجودها مقارنة لجوهرية ويكون ذلك الجوهر لو لم يصر اليه ذلك الوحدة

لم تكن له وحدة فهذا محال او يكون له وحدة كانت ووحدة لحقت فيكون له وحدتان

لا وحدة فكيف يكون جوهرا لا جوهر واحد لان ذلك الجوهر واحد له وحدتان

وان كانت كل وحدة في جوهر آخر فاحد الجوهرين لم ينتقل اليه الوحدة وعاد الى ما...

وبما انتقل اليه الوحدة وصار ايضا جوهرين فكانت ... جواهر ... حسيا

فيكون الوحدة اشد تقوية هذا الحكم فتبين ان الوحدة ليس من شانها ان تفارق الجوهر الذي
هي فيه ويتبين ايضا انه ان كانت الوحدة ليست مجرد انها لا تنقسم وان ذلك الوجود
لا في موضوع الا انها فاذا فرضنا انه قد فارقت هذه الوحدة الجوهر ان كان يمكن ان يوجد
ذاتها كانت وجودا لا ينقسم مجردا ولم يكن ايضا وجودا لا ينقسم فقط بل يكون الوحدة
وجودا جوهريا لا ينقسم اذ قام ذلك الوجود لا في موضوع فلا يكون للاعراض وحدة
بوجه من الوجوه وان كان للاعراض وحدة تكون وحدتها غير وحدة الجوهر وتكون
الوحدة يقال عليهما باشتراك الاسم فيكون نوعا من الاعداد ما يتالف من وحدة
الاعراض ومن الاعداد ما يتالف من وحدة الجواهر وننظر هل يشتركان في معنى الوجود
الذي لا ينقسم او لا يشتركان فان لم يشتركا فيكون الوحدة في احدهما وجودا منقسما
وفي الاخرى ليس كذلك ولسنا نعني بوحدة الاعراض والجواهر الا ما نعني في احدهما
بالوحدة شيئا غير انه وجود غير منقسم وان اشتركا في ذلك المعنى فذلك المعنى هو
الوجود الغير المنقسم الذي اياه نعني بالوحدة وذلك المعنى اعم من الحال الذي كنا
قبل الآن فان كان ذلك يلزمه مع كونه وجودا لا ينقسم ان يكون وجودا جوهريا
وقد كان يمكن فرضه مجردا وذلك المعنى لا محالة ان كان جوهرا لم يعرض للعرض وليس
يلزم ان نقول انه ان كان عرضا لم يعرض للجوهر فان الجوهر يعرض له العرض ويقوم
العرض والعرض لا يعرض له الجوهر حتى يكون قائما فيه فاذن الوحدة الجامعة
اعم من ذلك المعنى وكلامنا فيها من حيث هي وجود لا ينقسم فقط بلا زيادة اخرى
وذلك لا يفارق موضوعاته والاصل بل ذلك المعنى الاخص فانه من المحال
ان تكون الوحدة وجودا غير منقسم في الاعراض والجواهر ويكون مع ذلك ان
يفارق فيكون جوهرا لا عرضا وان يكون الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض
... ان الوحدة حقيقتها معنى عرضي ومن جملة اللوازم ... اذا ... فنقول



ان يقول ان هذه الوحدة اما لا يفارق على سبيل ما لا يفارق المعاني العامة قائمة

دون فصولها كالا يفارق الانسانية الحيوانية ولامتناع هذه المفارقة لا يوجب العرضية

بل انما يوجب العرضية امتناع مفارقة يكون المعنى المحصل الوجود الشخص فنقول ليس

الامر كذلك فان نسبة ما فرضناه اعم الى ما فرضناه اخص ليس نسبة المنقسم الى فصل

مقوم فقد بينا ان الوحدة غير داخلة في حد جوهر او عرض بل نسبة لازم عام واذا

اشير الى بسيط واحد منه كان متميز الذات عن التخصيص الذي يقارنه كاللونية

التي في البياض فاذا صح انه غير مفارق صح ان المحمول الذي هو معنى لازم عام مشتق

الاسم من اسم معنى بسيط هو معنى الوحدة وذلك البسيط عرض واذا كانت الوحدة

عرضا فالعدد المؤلف من الوحدة عرض

فصل في ان المقادير اعراض

واما الكميات التي مقادير المتصلات ما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل

الذي هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته في عدة مواضع واما الجسم بالمعنى الآخر

الداخل في مقولة الجوهر فقد فرغنا عنه فهذا المقدار مقدار ما هو في مادة و

يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من الاعراض التي تتعلق بالمادة

ويبقى في المادة ثم لان هذا المقدار لا يفارق المادة الا بالتوهم ولا يفارق الصورة التي

للمادة لانه مقدار الشيء الذي يقبل ابعادا كذا وهذا لا يمكن ان يكون بلا هذا الشيء

كما ان الزمان لا يكون الا بالمتصل الذي هو المسافة وهذا المقدار هو كون المتصل

بحيث يمسح بكذا وكذا مرة ولا ينتهي المسح ان توهم غير متناه توهما وهذا بخلاف كون

الشيء بحيث يقبل فرض الابعاد المذكورة فان ذلك لا يختلف في جسم وجسم واما

ان يمسح بكذا وكذا مرة واما لا يفنى مسحه بكذا الشيء فقد يختلف في جسم وجسم فهذا

المعنى هو كمية الجسم وذلك صورته وهذه الكمية لا يفارق تلك الصورة في الوهم [illegible]

لكنها هي والصورة تفارقان المادة في الوهم واما السطح والخط فما احرى ان يكون له

لعبارانه نهاية واعتبار انه مقدار وايضا للسطح اعتبار انه يقبل فرض بعدين
فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط يتقاطعان على زاوية قائمة وايضا
انه يقبل ويمسح ويكون اعظم واصغر وانه يعرض فيه ايضا ايضا بحسب اختلاف
الاشكال فليتامل بهذه الاحوال فيه فنقول اما قبوله لفرض بعدين فانما ذلك
له لانه نهاية الجسم الذي هو قابل لفرض الثلثة فانه يفنى التي نهاية يقابل الثلثة
من حيث هو نهاية تلك لان له نهاية مطلقا مقتضاه ان يكون قابلا لفرض
بعدين وليس هو بهذه الجهة مقدارا انما هو بهذه الجهة مضاف وان كان
مضافا لا يكون الا مقدارا وقد عرفت الفرق بين المضاف مطلقا وبين المضاف
الذي هو مقولة الذي لا يجوز على ما بيّنا ان يكون مقدارا او كيفا واما انه مقدار
فهو بالجهة الاخرى التي لها يمكن ان يخالف غيره من السطوح في التقدير والمساحة
ولا يمكن ان يخالفها بالمعنى الاول بوجه لكن من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو
نهاية عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء منه ولا يقوم دونه وقد قلنا انه
ليس من شرط الموجود في شيء ان يطابق ذاته واما ان قلنا هذا هي الطبيعة فلنا
هنا ان عرضت عن هذه الجهة شبهة وايضا هو من حيث هو مقدار عرض ولو
كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امر المقوم لم يكن نسبته المقدارية
فالسطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية بل يكون نسبته ذلك المعنى
الى المقدارية في السطح نسبة فصل الى جنس والنسبة الاخرى نسبة عارض الى
صورة وليتعلم هذا ليتامل الاصول واعلم ان السطح لعرضيته ما يعلق وبطل
في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطيع وقد يكون
سطح الجسم سطحا فيبطل من حيث هو سطح فيحدث مسند به وقد علمت فيما
سلف من الاقاويل ان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا للكرية والتسطيح

بيان الفرق بين نسبة المقدار الى الصورة والى السطح ونسبتها الى الجسمية

السطح الواحد بالشخص لا يليق موضوعا للتسطيح والكرية

في الوجود

في الوجود ولذلك ليس كان الجسم الواحد يكون موضوعاً لاختلاف أبعاد بالفعل
يتراوح عليه فكذلك السطح لأن السطح إذا زال عن تشكل حتى بطل أبعاده ولا يكون
ذلك لانقطاع ولا في القطع إبطال لصورة السطح الواحدة التي بالفعل وقد علمت هذا
من أقوال أخرى وقد علمت أن هذا لازم في الهيولى حتى يكون الهيولى للاتصال غيرها
للانفصال وقد علمت أنه إذا ألف سطوح ووصل بعضها ببعض بالفاصل المشترك
كان الكائن سطحاً آخر بالعدد لا الواحد بعينه الذي ألف الأول لم يكن ذلك السطح
الأول بالعدد بل آخر مثله بالعدد وذلك لأن المعدوم لا يعاد وإذ قد عرفت صورة
الحال في السطح فقد عرفت في الخط فاجعله قياساً عليه فقد تبين لك أن هذه
أعراض لا تفارق المادة وجوداً وقد عرفت أيضاً أنها لا تفارق الصورة التي هي في
طباعها مادية توهماً أيضاً ليتبين أن تعاليم حتى إن تعليم قولنا إن السطح
يفارق الجسم توهماً فنقول إن هذه المفارقة تقع في هذا الموضع على وجهين
أحدهما أن يعرض في الوهم سطح ولا جسم وخط ولا سطح والآخر أن يلتفت إلى السطح
ولا يلتفت إلى الجسم أصلاً أنه معه أو ليس معه وأنت تعرف أن الفرق بين الأمرين
ظاهر فإنه فرق بين أن ينظر إلى الشيء وحده وإن كان معتقداً أنه مع غيره لا يفارقه
وبين أن ينظر إليه وحده مع شرط عدم مقارنة ما هو معه محكوماً عليه بأنه كان
لا يلتفت إليه وحده حتى يكون موجوداً وحده قائماً وحده فهو مع ذلك يفرق بينه
وبين الشيء الآخر ومحكوم بأن ذلك الشيء ليس معه فنقول إن السطح والخط والنقطة
فلا يمكن أن يتوهم سطحاً وخطاً ونقطة مع فرض أن لا جسم مع السطح ولا مع الخط
ولا مع النقطة فضلاً عن أن لا خطاً وذلك لأنه لا يمكن أن يفرض السطح في الوهم مفرداً
ليس نهاية لشيء إلا أن يتوهم مع وضع خاص ويتوهم له جهتان يتوصل إليه أيضاً
يلقى بسطح فإن السطح هو نفس الحد لا ذو الحد بين وإن توهم السطح نفس

وكيف مفارقة السطح للجسم والخط للسطح توهماً



النهاية التي تلي جهة واحدة من حيث هو كذلك او نفس الجهة والحد على ان لا انفصال له من جهة اخرى كان ما هو نهاية متوهما معه بوجه ما وكذلك الحال في الخط والنقطة والذي يقال ان النقطة ترسم بحركتها الخط فامر للتخييل لا لامكان وجوده لا لان النقطة لا يمكن ان يعرض لها مماسة مستقلة فانا قد بينا ان ذلك ممكن فيها بوجه لكن المماسة لما كانت لا تثبت وكان لا يبقى التي بعد المماسة الا كما كان قبل المماسة فلا يكون هناك نقطة تثبت مدة فتخط بعد المماسة ولا يبقى امتداد بينهما وبين اجزاء المماسة لان تلك النقطة انما صارت نقطة وحدا كما علمت في الطبيعيات بالمماسة لا غير فاذا بطلت المماسة بالحركة فكيف تبقى هي نقطة وكذلك كيف تبقى ما هي مبدؤه وسمانا تساؤله انما ذلك في التخيل فقط وايضا فان حركتها تكون لا محالة وهناك شيء موجود تكون الحركة عليه او فيه وذلك الشيء قابل لان يتحرك فيه فهو جسم او سطح او بعد في جسم او بعد في سطح او بعد هو خط فتكون هذه الاشياء موجودة قبل حركة النقطة فلا يكون حركة النقطة علة لان توجد هي فاما وجود المقدار الجسماني فظاهر واما وجود السطح فلوجوب تناهي المقدار الجسماني واما وجود الخط فبسبب جواز قطع السطوح وافتراض الحدود لها واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان تحيط به نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته من جهة اخرى فكان مقدارا اكثر من بعد ينتهي عند نقطة فان شئت سميت نفس هذا المقدار من حيث هو كذلك زاوية

فصل في ابطال ما قيل ان النقطة ترسم بحركتها الخط وكذا الخط والسطح

فصل في تحقيق ماهية الزاوية وبيان انها من الاعراض

وان شئت سميت الكيفية التي له من حيث هو هكذا فيكون الاول كالمربع والثاني
كالتربيع فان وقع الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وزاوية صغيرة وذلك
لنفسها لان جوهرها مقدار وان وقعت على المعنى الثاني قلت في ذلك انها بسبب
المقدار الذي هو فيه كالتربيع ولان هذا الذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن
ان يفرض فيه ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم او سطح والذي يظنه
من يقول انه انما يكون سطحا اذا تحرك الخط الفاعل له في الوهم بكليته بعطفه حتى
احدث حتى كان قد يحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول
وعرض بل لم يتحرك المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في العرض حتى يحدث
سطح وانما يحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل الزاوية جنسا رابعا من المقادير
والسبب في هذا جهله بمعنى قولنا ان الشيء ثلثة ابعاد او بعدان حتى يكون به
جسما او سطحا فاذ قد عرفت ذلك عرفت ان هذا الذي قاله لا يلزم ولا ينبغي
ان يكون للعاقل اليه اصغاء وانما هو شيء وقع من تلك الاشياء الاجنبية
وهذا الغافل الحيران قد يذهب الى ان السطح بالحقيقة هو المربع او المستطيل
لا غير وليس كلامه فيما يهم فضل شغل به فقد عرفت وجود الاقدار وانها اعراض
وانها ليست مبادي للاجسام وان الغالط في ذلك انما عرض له ما عرفت واما الزمان
فقد كان تحقق له عرضيته وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي انه لا مقدار خارجا
عن هذه المقادير فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان يكون قار الحاصل الوجود
بجميع اجزائه او لا يكون فان لم يكن بل كان متجدد الوجود شيئا بعد شيء فهو الزمان وان كان
قارا فهو المقدار فاما ان يكون اتم المقادير وهو الذي يمكن ان يفرض ابعاد ثلثة فيه
اذ ليس يمكن ان يفرض فيه فوق الثلثة وهذا هو المقدار المجسم واما ان يفرض فيه بعدان
فقط واما ان يكون ذا بعد فقط اذ كل متصل وله بعد لا محالة الفصل ان بانه قد بينا



كان لا أكثر من ثلاثة ولا أقل من واحد فالمقادير ثلاثة فالكميات المتصلة لذاتها أربعة

وقد يقال لأشياء أخر إنها كميات متصلة وليست كذلك أما المكان فهو وأما الثقل

والخفة فإنهما أيضاً يحسبان كأنهما مقادير في الأزمنة والأمكنة وليس في نفسهما أن يجزء

بعضهما وأن تقابل بالمساواة والتفاوت بأن يفرض لهما حد ينطبق على حد

ما يحاذيه حتى ينطبق ما يليه منه على ما يليه مما يحاذيه فينطبق على الحد الآخر فيساوي

أو يتخلف فلا يساوي بل يتفاوت فإنا نعني المساواة والتفاوت المعروفين المقداريين

هذا المعنى وأما الحركة التي يعرض للخفة والثقل بأن يكون ثقل يضعف ثقلاً فإن ذلك

لأنه يحرك في زمان نصف ما أو في المسافة ضعف الزمان أو يحرك الأعظم

إلى أسفل في آخر كما يلزم معها أن يحرك الأصغر إلى العلو أو أمراً ما يجري هذا المجرى

فهو كالحرارة التي تكون ضعف الحرارة لا لأجل أنها تفعل في الضعف ولا لأنها في ضعف

الجسم لكن للتشابه في الحرارة وكذلك حال الصغير والكبير والقليل والكثير فإن

هذه أعراض أيضاً تلحق الكميات من باب المضاف وأنت قد حصلت الكلام في جميع

هذه في موضع آخر فالكمية بالجملة حدها هي التي يمكن أن يوجد فيها شيء منها يصح

أن يكون واحداً عاداً ويكون ذلك الشيء سواء كانت الصحة وجودية أو فرضية

فصل في تحقيق ماهية العدد وتحديد أنواعه وبيان أوائله

وبالحري أن نتحقق ههنا طبيعة الأعداد وخاصياتها وكيف

يجب أن نتصور حالها ووجودها فقد انتقلنا عنها إلى الكميات المتصلة مستعجلين

لا عرضاً كان يوجب ذلك فنقول إن العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس

وليس قول من قال إن العدد لا وجود له إلا في النفس بشيء يعتد به أما إن قال إن العدد

لا وجود له مجرداً عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس فهو حق فإنا قد بينا أن

الواحد لا يتجرد عن الأشياء قائماً بنفسه إلا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد

واما ان يكون فى الموجودات اعداد فذلك امر لا شك فيه اذا كان فى الموجودات وحدات فوق وحدة وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه هو واحد فى نفسه من حيث هو ذلك النوع وله من حيث هو ذلك النوع خواص والشيء الذى لا حقيقة له محال ان يكون له خاصية اولية او تركيبية او تامية او زائدية او ناقصية او مربعية او مكعبية او صمم وسائر الاشكال التى لها فاذن لكل من الاعداد حقيقة تخصه وصورة يتصور منها فى النفس وتلك الحقيقة وحدته التى بها هو ما هو وليس العدد كثرة لا تجتمع فى وحدة حتى يقال انه مجموع احاد اى من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليست لغيره وليس بعجب ان يكون الشيء واحدا من حيث له صورة ما كالعشرية او الثلاثية ولكن من حيث العشرية ما هو بالخواص التى للعشرة واما كثرته فليس فيها الا الخواص التى للكثرة المقابلة للوحدة ولذلك فان العشرة لا تنقسم فى العشرية الى عشرتين والواحدة منهما من خواص العشرية وليس يجب ان يقال ان العشرة ليس الا تسعة وواحد او خمسة وخمسة او واحد وواحد وواحد كل حتى ينتهى الى العشرة فان قولك ان العشرة تسعة وواحد قول حملت فيه التسعة على العشرة وعطفت عليه الواحد فيكون كانك قلت العشرة اسود وحلو فجعلت نصب الحمل الصفتان المعطوف احدهما على الاخرى فيكون كانك قلت العشرة تسعة وايضا واحد فان لم ترد العطف بل عنيت ما يقال ان الانسان حيوان ناطق اى حيوان ذلك الحيوان الذى هو الناطق يكون كانك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التى هى واحد وهذا ايضا مستحيل وان عنيت ان العشرة تسعة مع واحد وكان مرادك ان العشرة هى التسعة التى يكون مع واحد حتى ان كان التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة عشرة فقد اخطات ايضا فان التسعة اذا كانت تسعة مع شيء كان معها فانها تكون تسعة ولا

تكون عشرة البتة فان لم يجعل مع صفة التسعة بل الموصوف بها فيكون كانك
ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة ايضا هي واحدة فذلك ايضا هو خطأ بل هذا
كله مجاز من اللفظ مغلط بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذا جميعا فصار
منهما شيء غيرهما وحد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد
اجتماع واحد وواحد وواحد تذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد
من غير ان يشار الى تركيبه عما ركب منه بل بخاصية من خواصه فذلك يكون رسم
ذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير
الى تركيبه من عددين دون الآخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة
لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى
من الآخر وهو بما هو عشرة مهية واحدة وما يدل على مهية من حيث هي واحدة
حدود مختلفة فاذا كان كل تحديد ليس بهذا ولا بذلك بل بما قلنا ويكون اذا
كان ذلك فقد كان كل التراكيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة
وسبعة لانه الذي يلزمه تابعا فيكون هذه رسوما على ان تحديدك بالخمسة
يحوج الى تحديد الخمسة فيحيل ذلك كله الى الاحاد وح يكون مفهوم قولنا ان العشرة
من خمسة وخمسة هو مفهوم من قولك من ثلثة وسبعة وثمانية واثنين اعني
اذا كنت تلحظ تلك الاحاد فاما اذا لحظت صورة الخمسة والخمسة والثلثة والسبعة كان
كل ذلك اعتبارا لغير الآخر وليس للذات الواحدة حقائق مختلفة المفهومات بل
انما تكثر لوازمها وعوارضها ولهذا ما قال الفيلسوف المقدم لا تحسبن ان
ستة ثلثة وثلثة بل هو ستة مرة واحدة لكن اعتبار العدد من حيث احاده مما
يصعب على التخيل وعلى الاحاطة فيصار الى الرسوم من اللواحق ومما يجب ان يبحث عنه من حال
العدد حال الاثنوة فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليست من العدد وذلك لانه

الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس

بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد وقال لان العدد كثرة مركبة

من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا تخلو ان كان عددا اما ان يكون مركبا

او لا يكون فان كانت مركبة فيعدها غير الواحد وان كانت اولا فلا يكون لها

نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه

فانه لم يكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انفصال فيها

وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ

الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر ولا تزيد عن وحدة واحدة

وقد جرت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد

ليس بعدد بما فرض عليهم ان يبدأوا في طلب زوج ليس بعدد اذ وجدوا فردا ليس بعدد

وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عدد

من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما نعني بالعدد ما

فيه انفصال يوجد فيه واحد فالاثنوة اول العدد وهو الغاية في القلة في العدد

واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد وقلة الاثنوة ليست مما يقال بذاتها

بالقياس الى العدد وليس اذا لم يكن الاثنوة اكثر من شيء يجب لذلك ان لا يكون قلتها

بالقياس الى غيرها فليس يجب ان يكون ما يعرض له اضافة الى شيء يلزم ان يكون

له اضافة اخرى الى شيء اخر يقابل تلك الاضافة فانه ليس يجب اذا كان شيء من الاشيا

يعرض له اضافتان اضافة قلة واضافة كثرة معا حتى يكون كانه قليل بالقياس

الى شيء فهو كثير بالقياس الى شيء اخر فيلزم من ذلك ان يكون كل قلة يعرض لشيء

يعرض معها الكثرة كما انه ليس اذا كان شيء هو مالك ومملوك يجب ان لا يكون

شيء مالك وحده او شيء هو جنس ونوع يلزم ان لا يكون شيء هو جنس وحده فانه

ليس انما صار القليل قليلا لاجل ان لشيئا هو ايضا عنده كثير بل لاجل الشيء
الذي له الشيء بالقياس اليه كثرة الاثنوة هي القلة الاولية اما قلته فبالقياس الى
كل عدد لانها تنقص عن كل عدد واما الاقلية لانها ليست بكثير عند عدد واذا
تقيس الاثنوة الى شيء آخر لا تكون قليلة والكثرة يفهم منها معنيان احدهما
ان يكون الشيء فيه الآحاد فوق واحد وهذا ليس بالقياس الى شيء البتة
والآخر ان يكون الشيء فيه ما في شيء آخر وزيادة وهذا هو الذي بالقياس
وكذلك العظم والطول والعرض فالكثرة مطلقة تقابل الوحدة مقابلة الشيء
مع مثله الذي يكيله والكثرة الاخرى تقابل القلة مقابلة المضاف ولا تضاد
بين الوحدة والكثرة بوجه من الوجوه وكيف والوحدة تقوم الكثرة ويجب
ان نحقق القول في هذا **فصل في تقابل الوحدة والكثرة** وبالحري
ان نتامل كيف تجري المقابلة بين الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا
على اصناف اربعة وقد تحققون ذلك وستحقق بعد ايضا ان صورة التقابل حق
ان يكون اصنافه على هذه الجملة وكان من ذلك التقابل التضاد وليس يمكن ان
يكون التقابل بين الوحدة والكثرة على هذه الجهة ولان الوحدة مقومة
للكثرة ولا شيء من الاضداد يقوم ضده بل يبطله وينفيه لكن لقائل ان
يقول ان الوحدة والكثرة هذا شانهما فانه ليس يجب ان يقال ان الضد يبطل
الضد كيف كان بل ان يقال ان الضد يبطل الضد بان يحل الموضوع له
للكثرة على ما جوز ان يكون الموضوع يعرض له الوحدة والكثرة سوا فنقول
وحول هذا الانسان ان الكثرة كانها انما تحصل بالوحدة وكذلك الكثرة انما
تبطل ببطلان وحداتها ولا تبطل الكثرة البتة لذاتها بطلانا اوليا لم يعرض
لوحداتها ان تبطل ثم يعرض لها ان يبطل معها بطلان وحداتها فيكو

الوحدة



ابطال تقابل التضاد بين الوحدة والكثرة

الوحدة اذا ابطلت الكثرة فليس القصد الاول ان تبطلها بل انما تبطل اولا الوحدة التي للكثرة عن حالها بالفعل الى ان تصير بالقوة فيلزم ان لا تكون الكثرة فاذن الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة البرودة فان الوحدة لا تضاد الوحدة بل على ان تلك الوحدة يعرض لها سبب يبطل بان يجعل شيئا هذه الوحدة وذلك البطلان مشروح فان كان لاجل هذه المعاقبة التي على موضوع يجب ان يكون الوحدة ضد الكثرة فالاولى ان يكون الوحدة ضد الوحدة وعلى ان الوحدة ليست تبطل الوحدة ابطال الحرارة البرودة لان الوحدة الطارية اذا ابطلت الوحدة الاولى ابطلتها عما ليس هو بعينه موضوع الوحدة الاخرى بل الاحرى ان يبطل نحو موضوع واما الكثرة فليست تبطل عن هذه الوحدة بطلانا اوليا بل ليس يكفي في شرط المتضادين ان يكون الموضوع واحدا يتعاقبان فيه بل يجب ان يكون مع هذا التعاقب الطباع متنافية متباعدة ليس من شأن احدهما ان يقوم بالآخر للخلاف الذي فيهما وان يكون تنافيهما اوليا ثم للقائل ان يقول انه ليس موضوع الواحد والكثير واحدا فان شرط التضاد ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع واحد وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالعدد بل موضوع واحد بالنوع وكيف يكون موضوع الوحدة والكثرة واحدا بالعدد ثم لا يخفى عليك ان تعلم مما سلف لك تحقيق هذا وما فيه وما عليه ليفقه ظهر وبان ان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس تقابل التضاد فلننظر هل التقابل الصورة والعدم فنقول انه يلزم اول ذلك ان يكون العدم منهما عدم شيء من شأنه ان يكون للموضوع او لنوعه او لجنسه على ما تعرف لك من امر العدم

فيه ان موضوع الوحدة الشخصية والكثرة الشخصية لا يجوز ان يكون واحدا بالشخص

وبيان عدم تقابل العدم والملكة بين الوحدة والكثرة

ان تجعل وجها يجعل به الوحدة عدم الكثرة فيما من شانه بنوع ان يتكثر وان تجعل وجها اخر يجعل به الكثرة عدم الوحدة فى اشياء فى طبيعتها ان تتوحد لكن الحق لا يجوز ان يكون شيئان كل واحد منهما عدم وملكة بالقياس الى الاخر بل الملكة منهما هو المعقول بنفسه الثابت بذاته واما العدم فهو وان لا يكون ذلك الشئ الذى هو المعقول بنفسه الثابت بذاته فيما من شانه ان يكون فيكون انما يعقل بالملكة واما القدماء فقوم جعلوا هذا التقابل من العدم والملكة وجعلوها هى المضادة الاولى ورتبوا تحت الملكة الصورة والخير والفرد والواحد والنهاية واليمين والنور والساكن والمستقيم والمربع والعلم والذكر وفى حيز العدم مقابلات هذه كالشر والزوج والكثرة واللانهاية واليسار والظلمة والمتحرك والمنحنى والمستطيل والظن والانثى واما نحن فقد يصعب علينا ان نجعل الملكة هى الوحدة ونجعل الكثرة هى العدم اما اولا فانا نحد الوحدة بعدم الانقسام او عدم التجزى بالفعل وناخذ الانقسام والتجزى فى حد الكثرة وقد ذكرنا فى هذا واما ثانيا فان الوحدة موجودة فى الكثرة مقومة لها وكيف يكون مبدا الملكة موجودة فى العدم حتى يكون العدم يتالف من ملكات تجتمع وكذلك ان كانت الملكة هى الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من عدماتها فليس يجوز ان نجعل المقابلة بينهما مقابلة العدم والملكة واذا لا يجوز هذا فلا يجوز ان يقال ان المقابلة بينهما هى مقابلة التناقض لان ما كان فى تلك من الالفاظ فهو خارج عن موافقة هذا الاعتبار وما كان منه فى الامور العامة فهو من جنس تقابل العدم والملكة بل هو جنس هذا التقابل فان بازاء الموجبة الثبوت وبازاء السالبة العدم ويعرض فى ذلك من المحال ما يعرض فيما قلنا فلننظر انه هل التقابل بينهما تقابل التضايف فنقول ليس يمكن ان يقال ان بين الوحدة والكثرة فى ذاتيهما تقابل التضايف وذلك لان الكثرة ليس انما تعقل

بيان عدم تقابل التناقض والتضايف بين الكثرة والوحدة

مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لاجل ان هناك وحدة وان كان انما
انما هي كثرة بسبب الوحدة وقد علمت في كتب المنطق الفرق بين ما لا يكون الا بشيء
وبين ما لا يقال مهيته الا بالقياس الى شيء بل انما تحتاج الكثرة الى ان يعلم بها انها
من الوحدة لانها معلولة للوحدة في ذاتها ومعنى انها معلولة غير معنى انها كثرة و
الاضافة لها انما هي من حيث هي معلولة والمعلولية لازمة للكثرة لا نفس الكثرة
ثم لو كانت من المضاف كما يقام مهيتها بالقياس الى الوحدة لكان يقال مهية الوحدة بالقياس
الى الكثرة على شرط انعكاس المضافين ولكانا متكافئين في الوجود من حيث هذه
وحدة وتلك كثرة وليس الامر كذلك واذ قد بان لك جميع هذا فبالحري ان يحكم
ان لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل وهو ان الوحدة من حيث هي
مكيال تقابل الكثرة من حيث هي مكيل وليس كون الشيء وحدة وكونه مكيالا
شيئا واحدا بل بينهما فرق والوحدة تعرض لها ان يكون مكيالا الا انها تعرض ان
عدة من الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد لها ان تكون مكيالا لكن يجب
كل شيء مكياله هو من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي العروض عرض وفي المجسمات
مجسم وفي الازمنة زمان وفي الحركات حركة وفي الاوزان وزن وفي الالفاظ لفظ
وفي الحروف حرف وبالجملة يجتهد ان يجعل الواحد في كل شيء اصغر ما امكن ان يكون الصاوف
فيه اقل ما يكون فبعض الاشيا يكون واحدة معترفا بالطبع مثل جوزة ومثل حرف
بعضها يفرض فيه واحد بالوضع فما زاد على ذلك الواحد يعد اكثر من الواحد وما
منه لم يوجد واحدا بل يجعل الواحد هذا الفرض تماما ثم يجعل هذا الواحد في اظهر
الاشيا في ذلك الجنس فالواحد مثلا في الاطوال الشبر وفي العروض مساحة شبر في شبر
وفي المجسمات شبر في شبر في شبر وفي الحركات حركة متقدرة معلومة لا يوجد حركة اسرع منها
عامة للجميع الا الحركات المتقدرة بالطبيعة وخصوصا التي لا يحتمل اسرع منها

فيه اثبات التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة

الواحد من كل شيء

فيبقى واحدة في كل تقدير وخصوصاً التي هي اقل مقداراً حركة فالاقل مقداراً من الحركة

هو الاقل زماناً وهذه هو الحركة الفلكية السريعة فيضبط المضبوط بقدرها الادوار الذي

لا يزاد عليه ولا ينقص للعلوم صغيرة المدة بسرعة العود وليس مما ينتظر تجدده الى

الحين بل في كل يوم وليلة يتم دورة فبتلك الوحدة يقدر جميع الحركات بل ايضا حركات

الساعات فيكون حركة سماوية واحدة مثلاً هي مكيال الحركات وكذلك زمانها

مكيال الازمنة وقد يفرض في الحركات حركة واحدة بحسب المسافة الا ان ذلك غير مستعمل

وغير واقع موقع الفرض الاول واما في الاثقال فليفرض ايضا مثقال درهم ودينار

واحد ايضا وفي علم الموسيقى انحاء النغمة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من

الابعاد الصغار ومن الاصوات الحرف المصوت المقصور او الحرف الساكن او مقطع مقصور

وليس يجب ان تكون كل واحدة من هذه الاوضاع واحداً بالضرب بل قد يقع بالفرض

ويمكن ان يفرض الواحد منه ازيد وانقص فيؤدي ما فرض فليس يجب

اذا كان في هذه الاشياء واحد مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس

فانه يجوز ان يكون الاخر مبايناً له لا يكال به ولا فيه هنا خط مباين لخط وسطح مباين

لسطح وجسم مباين لجسم واذا كان الخط والسطح والجسم تتباين جسماً وسطحاً وخطاً

فكذلك الحركة قد تتباين الحركة واذا كان كذلك فالزمان والثقل ايضا تتباين الزمان

والثقل ايضا ويجوز ان يكون الذي يتباين ذلك مباين غير ذلك وقد علم تحقيق ذلك

في صناعة التعاليم واذا كان كذلك فيكون الواحدات التي تعرض لكل جنس من هذه كثيرة

يكاد ان لا يتناهى واذا كان هناك واحد يصلح لكل شيء فيكون اشياء يكال به لا تتناهى

لان يكال به ولما كان المكيال يعرف به المكيل عد العلم والحس كالمكائيل للاشياء فانا

نعلم بهما وقال بعضهم ان الانسان يكيل كل شيء لان العلم والحس فيه بهما يكيل كل شيء

والحري ان يكون العلم والحس مكيلين بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلاً له

قد يقع

كيف يتقابل العظم والصغر والمساواة

قد يقع ان يكال الكيل ايضا بالكيل وهكذا يجب ان يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة وقد يشكل من حال الاعظم والاصغر انهما كيف يتقابلان مع المساوي فان المساوي يقابل كل واحد منهما فانه لا يجوز ان يكون المساوي هو الاعظم ولا الاصغر فهو غيرهما وكذلك المساوي والاصغر اما الاعظم والاصغر فانهما متقابلان تقابل المضاف فكان هذا اعظم بالقياس الى ما هو اصغر وليس المساوي مضايفا لاحدهما بل انما هو مساو له ويظن انه ليس بحيث كان اعظم واصغر ان يكون بينهما مساو موجود فان هذا قد علمته في موضع آخر فاذا كان الامر على هذا فبالحري ان يكون المساوي ليست مقابلته الاولى للاعظم والاصغر بل لغير المساوي وهو عدم ما شانه ان يكون فيه المساواة وليس عدما في النقطة والوحدة واللون والعقل واشياء لا تقدير لها بل في اشياء لها تقدير ويكثر فالمساوي انما يقابل عدمه وهو اللامساواة لكن اللامساواة تلزم هذين اعني الاعظم والاصغر كالجنس ليست هي جنسا بل عرضا لازما لكل واحد منهما فان واحدا منهما هو عظيم والعظيم معنى وجودي يلزمه معنى العدم والآخر صغير والصغير من تلك الحيثية كذلك

فصل في ان الكيفيات اعراض

ونتكلم الآن في الكيفيات اما الكيفيات المحسوسة الجسمانية فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع حين تقصينا مشاغبات من تمارى في ذلك لكنه انما يقع الشك في امرها انها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر تخالط الاجسام وتسري فيها فاللون عنده جوهر والحرارة كذلك وكل واحد من هذه الامور عنده بهذه المنزلة وليس يمنعه ان هذه الاشياء توجد تارة وتعدم تارة والشيء الثابت قائم موجود فانهم يقولون انه ليس يعدم ذلك بل ياخذ يفارق قليلا قليلا مثل الماء الذي يبل ثوبا ثم يفارقه فلا يوجد هناك ماء ويكون الثوب موجودا بحاله ولا يصير الماء بذلك معدوما بل الماء جوهر له

انها فارقة جوهر الجزء لا انه فارقة مفارقة لا يحس فيها بالاجزاء المفارقة منه

لانها فارقت في اصغر مما يدركه الحس مفارقة مفترقة ويقول بعضهم انها قد ثبتت

فبالحري ان يبين ان ما يقولونه باطل فنقول لا يخلو ان كانت هذه جواهر اما ان

تكون جواهر هي اجسام او تكون جواهر ليست اجساما فان كانت هذه جواهر

جسمانية فاما ان تكون بحيث يمكن ان يؤلف منها اجسام وهذا محال لانها تبقى

في بعض الاجسام فليس بالممكن ان يؤلف منها جسم واما ان لا يمكن لكن انما يكون وجودها

ملاقية للاجسام والسريان فيها فاول ذلك انه يكون لهذه الجواهر وضع و

كل جوهر ذي وضع فانه منقسم قد بين ذلك فيكون وثانيا انه لا يخلو اما ان

يكون كل واحد من هذه الجواهر من شانه ان يوجد مفارقا للجسم الذي يكون

فيه او لا يكون فان لم يوجد مفارقا وكان وجوده في الاجسام على انها موصوفات

لها اذ ليست فيه كالاجزاء ولا هي مفارقة والجسم الموصوف بها مستكمل الجوهر

بنفسه فليست الا اعراضا وانما لها اسم الجوهرية فقط وان كانت تفارق اجساما

فاما ان يكون مفارقة تنتقل بها من جسم الى جسم من غير ان يصح لها قوام

مجرد او يكون لها مفارقة قوام مجرد فان كانت لم يوجد في جسم وكانت فيه

فانما يكون ذلك بان ينتقل الى الاخر فيجب من ذلك ان يكون كل جسم فسد

ما صار فقد انتقل ما صار الجسم بما به او بقي مجردا الى ان يحصل في جسم

وهو غير مفارق جسما في مدة قطع المسافة وليس الامر كذلك واما الكون فقد

فرغنا مما يبطله ويجب من ذلك ان يكون كل جسم يسخن جسما فانه

ينتقل اليه من حرارته نفسه وبعد الذي يجب ثم هذا النوع من الانتقال يبطل

ما يعتقده كثير من الناس جوزوا في الاعراض نفسها هذا الانتقال اعني الانتقال

في بيان امتناع انتقال العرض

في اجزاء الموضوع والانتقال من موضوع الى موضوع وانما كان لا يكون عرضا لو كان

قوامه لا في موضوع واما القائم في الموضوع اذا نظر فيه انه هل يصح ان ينتقل الى

موضوع آخر من غير ان يحتاج ... الاعتبار الذي يصح الا بعد القوام في الموضوع

ثم هذا لا يصح البتة لانه لا يخلو اما ان يكون الذي حمل موضوع ما يتعلق ذاته

الشخصية بذلك الموضوع الشخصي او لا يتعلق فان كان يتعلق ذاته الشخصية

بذلك الموضوع الشخصي فمعلوم انه لا يجوز ان يبقى شخصه الا في ذلك الموضوع

الشخصي وان كان انما وجد في ذلك الموضوع بسبب من الاسباب ليس ذلك السبب

مقوما له من حيث هو ذلك الشخص فقد يمكن ان يزول عنه ذلك السبب فيما بين الاسباب

حتى لا يحتاج في قوامه الى ذلك الموضوع وقد زال ذلك السبب ليس يكون سببا ايضا

الى موضوع آخر لان السبب في ان لا يحتاج شيء الى موضوع آخر هو عدم السبب في

ان كان يحتاج وهو في ذاته ليس يحتاج فزوال ذلك السبب ليس هو نفس وجود

السبب الآخر الا ان يكون مستحيلا ان يزول ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الآخر

لا غير فاذا عرض هذا السبب زال ذلك السبب فيكون ذلك الشيء قد فارق في الحاجة الى

الموضوع الاول واحتاج الى الموضوع الآخر لامرين اما الاول فبزوال السبب الاول

واما الثاني فبوجود السبب الثاني فجملة هذه الاسباب تكون امورا خارجة عن طباعه

ليس يحتاج اليها في تحقق ذاته موجودا ذلك اللون مثلا بل انما يحتاج اليها في ان

يخصص موضوع فيكون لونا وكونه هذا اللون بعينه ان كان يختص عن الموضوع

فليس يوجب شيء ان يجعله محتاجا الى الموضوع فان الغني بوجوده عن الموضوع يعرض

له ما يحوجه الى الموضوع الا بانقلاب عينه ان كان لا يغنيه بل يلحقه موضوع

فيكون ذلك الموضوع متعينا له لا بمقتضى امر متعين بعينه فان التعين لا

يقتضي شيئا تتقوم لا ... بالقوة ... الى

فصل في ان الانقلاب بعضه ممكن وبعضه محال

قيل فكيف يقتضي الواحد المعين فيقال يقتضي الذي يتعلق به صحة وجوده ولا يتعين به بذلك فهذا اللون من حيث هو هذا اللون اما غني عن الموضوع واما مقيم على موضوع واحد واما انقلاب العين فقد تلزمنا عن ذكره عدة مباحث صحيحة منها فان انقلاب العين يعني به ان يعدم هذا ويوجد ذلك من غير ان يدخل من الاول شيء في الثاني فانه ان كان هكذا فيكون الاول قد عدم والاخر قد حصل ولا يكون الاول هو الذي انتقل الى الثاني بل انما نعني بالانقلاب ان الموصوف بالاول صار موصوفا بالثاني وللثاني يبقى من الاول شيء في الثاني فيكون مركبا من مادة وشيء فيها فان كان هذا صفة اللونية مثلا في مسئلتنا فيكون في اللونية شيء يبطل وشيء يبقى فيكون هذا الذي بطل هو الذي صار الشيء لونا بل هو اللونية وهو الصورة المادية او العرض فكلامنا فيها فنرجع ونقول واما ان كان يجوز له ان يفارق هذه الجواهر ويقوم مثلا بياضا او شيئا اخر بنفسه فلا يخلو اما ان يكون اليه اشارة ويكون البياض الذي من شانه ان يدرك الان يجرد عن ادراكه للنقلة الفاحشة ويكون على الجملة التي تعرض البياض عليها فان كان كذلك فيلزم ان يكون خلاء موجودا حتى يكون فيه مشار اليه وليس في الاجسام ويلزم ان يكون له وضع ما وتقدير ما فيكون له في ذاته مقدار يكون الا القليل منه محسوسا فانا لا نحس بياضا لا وضع له ولا مقدار فضلا عن ان نراه واذا كان له مقدار ووضع وزيادة هو هيئة البياض كان جسما ابيض لا مجرد البياض فانا نعني بالبياض هذه الهيئة الزائدة على المقدار والحجم وان كان لا يبقى على الجملة التي كان يعرف البياض عليها بل قد انتقل عن هذه الصورة وصار شيئا اخر روحانيا فيكون البياض مثلا له موضوع يعرض له ان يكون فيه البياض التي على النحو المعروف ويعرض له ان يصير مرة اخرى بصورة اخرى روحانية فيكون ولا ما نعرفه بياضا قد فسد

وذات صورته واما المفارق العقلي فقد اشرنا فيما اسلف الى انه لا يجوز ان ينتقل مثل
هذا الشيء مرة الى ذي وضع ومخالط للاجسام واما ان تجعل جاعل البياض شيئا
في نفسه ذا مقدار فيكون له وجودان وجود انه بياض ووجود انه مقدار فان كان
مقداره غير الابعاد لمقدار الجسم الذي هو فيه فاذا كان في الاجسام ساريا
فيها فيكون قد دخل بعد في بعد لانه كان هو بنفسه جسما اذ يكون الامر قد
عاد الى ان الشيء الذي هو البياض جسم وله بياضية فيكون البياضية موجودة في
ذلك الجسم الا انها لا تفارق ولا يكون البياض مجموع ذلك الجسم والكيفية بل الشيء
في ذلك الجسم انه البياض وحده ليست هيئة الطويل العريض العميق بل يكون
هيئة الطويل العريض العميق الحار واما على هذا الراي فيكون البياض مقارنا
لهذا الشيء ناعتا له وهذا معنى قولنا الصفة في الموصوف ويكون مع ذلك لا يفارق
وليست جزء ذلك الشيء الذي هو الطويل العريض فيكون البياض والحرارة
عرضا الا انه فيه الكلام في انه من طبيعته ان يفارق فاذا قد تبين ان الكيفيات
التي هي المحسوسة اعراض هذا مبلغ الطبيعيات واما الاستعداديات فامرها اظهر
واما التي تتعلق بالنفس من ذوات الانفس فقد تبين في الطبيعيات انها اعراض تقع
في اجسام وتلك حين تكلمنا في احوال النفس

فصل في العلم وانه عرض

واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور
الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فماهيته جوهر
لا يكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او
نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انها الموجود في الاعيان
لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان

المعتبر في الجوهرية الوجود العيني

ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه الماهية معقولة عن امر
وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع
بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان ليس في موضوع
فان قيل والعقل ايضا من الاعيان قلنا يراد بالعين التي اذا حصل فيها الجوهر
صدرت عنه افاعيله واحكامه وفي الحركة كذلك ماهيتها انها كمال ما بالقوة ليست
في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالا ما بالقوة من جهة كذا
حتى تصير ماهيتها حركة في العقل لان معنى كون ماهيتها على هذه الصورة هو انها
بحيث تكون في الاعيان كمالا ما بالقوة فيستحيل كونها في الاعيان دون كونها في
العقل انه في كلها ماهية توجد في الاعيان كمالا ما بالقوة ولو كنا قلنا ان الحركة هي
ما تكون كمالا للقوة في الاين مثلا لكانت هي توجد عندنا وقد حدثت في النفس
كذلك لكانت الحقيقة تختلف وهذا كقول القائل ان حجر المغناطيس حقيقته
انه حجر يجذب الحديد اذا وجد مقارنا للجسم في كف الانسان فلم يجذبه وجد
معه ان الحقيقة لما في يده فلم يجب ان يقال انه تختلف الحقيقة في الكف
الحجر هو في كل واحد منهما بصفة واحدة وهو انه حجر من شأنه ان يجذب
الحديد فاذا كان في الكف ايضا كان بهذه الصورة ولكن عند الحديد ايضا
كذا تلك الصفة وكذا الحال في ماهيات الاشياء في العقل والحركة في العقل ايضا

هذه المقولة ليس اذا كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل
[illegible] في الاعيان لا في موضوع وان قيل [illegible] الجوهر لا يكون
لا في موضوع [illegible] انه يكون في
[illegible] في الاعيان [illegible]



وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا منعنا ايضا ان يكون مهية شي توجد

في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان تحتاج الى موضوع ما و

فيها لا يحتاج الى الموضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية عرضا

اى يكون موجودا في النفس لا كجزء ولقائل ان يقول فمهية العقل الفعال والجواهر

المفارقة ايضا كذلك يكون حالها حتى يكون المعقول منها حالا لكن المعقول منها

لا يخالفها الا في انها لذاتها معقولة فنقول ليس الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذا

تها معقولة هو انها تعقل ذاتها وانها لم يعقلها غيرها وايضا انها مجردة عن المادة

لا لانها لذاتها لا تحتاج بان يحتاج الى تجريد العقل واما ان قلنا ان هذا المعقول منها

يكون من كل جهة مثلها فقد علمنا ان التي ليس يحتاج الوجود المعقول منها الا ان

يوجد ذاتها في النفس فقد حلت او ان ذاتها مفارقة ولا تصير نفسها صورة النفس

ولو صارت لكانت تلك النفس قد حصلت فيها صورة الكل وقد عقلت كل

شي بالفعل ولكانت تصير تلك النفس واحدة ويبقى النفوس الاخرى ليس لها

الشي الذي تعقله اذ قد استبدت بها نفس ما والذي يقال ان شيئا واحدا

يكون صورة لمواد كثيرة لا بان توجد فيها الا بان تكون هي بعينها منطبعة في تلك

المادة وفي اخرى فهو محال نعلمها بادنى تامل وقد بينا المحال في ذلك

عند كلامنا في النفس ثم من بعد الخصوص بان ذلك فاذن يكون الاشيا

انما تحصل في العقول لا بان تكون هي معانيها بالاعيان ويكون حكمها حكم سائر المعقو

لات من الجواهر الا في شي واحد وهو ان تلك تحتاج الى القياس حتى يجرد منها معنى

معقول وهذه لا تحتاج الى شي غير ان يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس و

هذا الذي قلناه انما هو بعض حجة الحجج وليس فيه اثبات ما يدعى فنقول

ان هذه المعقولات تستبين من امرها بعد ان ما كان من الصور الطبيعية والتعليميا

فليس يجوز ان يقوم معا لقابل ذات بل يجب ان يكون فى عقل او نفس وما كان من اشيا
مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا لها بل يجب ان نتأثر عنها هو علمنا بها وكذلك ان كانت صور لمفارقة وتعليميات مفارقة فانما كان
علمنا بها ما يحصل لنا منها ولم يكن انفسها توجد لنا منتقلة الينا فقد بينا
بطلان هذا فى مواضع بل الموجود منها لنا هى الآثار الحاكية لها لا اعيانها وهى
علمنا وذلك اما ان تحصل لنا فى ابداننا او فى نفوسنا وقد بينا استحالة
حصول ذلك فى ابداننا فبقى انها تحصل فى نفوسنا ولانها آثار فى النفس
لا ذوات تلك الاشيا ولا امثال لتلك الاشياء قائمة لا فى مواد بعينها او بعضها
فيكون ما لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه فهى اعراض فى
النفس

فصل ٩ فى الكيفيات التى فى الكميات

هذا الفصل يليق بالطبيعيات
وقد يقع جنس واحد من الكيفيات يحتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية وهذه هى الكيفيات التى فى الكميات واما التى فى العدد كالزوجية والفردية
وغير ذلك فقد علم وجود بعضها واثبت وجود الباقى فى صناعة الحساب
اما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وخواص له والعدد من الكم واما التى
تعرض لهذه المقادير فليس وجودها بينا فان الدائرة والخط المنحنى والكرة
والاسطوانة والمخروط ليس شئ منها بين الوجود ولا يمكن للمهندس ان
يبرهن على وجودها الا ان سائر الاشيا انما يبين له بوضع وجود الدائرة كالمثلث
فيصح وجوده ان صحت الدائرة وكذلك المربع وكذلك سائر الاشكال
واما الكرة فانما يصح وجودها اذا ادير دائرة فى دائرة على نحو ما علمت والاسطوانة
اذا حركت دائرة حركة يلزم فيها مركزها خطا مستقيما طرفه مركزها فى اول الوضع
ونوهما فى الاستقامة والمخروط اذا حركت مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعى القائمة

ما فظا بطرف ذلك الضلع مركز الدائرة وذايبا بالضلع الثاني على محيط الدائرة ثم
الدائرة مما ينكر وجودها من يرى تأليف الاجسام من اجزاء لا تتجزى فيجب ان نبين وجود
الدائرة واما عرضيتها فظاهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض فنقول اما على
مذهب من يركب المقادير من اجزاء لا تتجزى فيمكن ان يثبت عليه ايضا وجود الدائرة
من اصوله ثم ينقض بوجود الدائرة الجزء الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا دائرة
على النحو المحسوس وكانت على ما يقولون غير دايرة في الحقيقة بل كان المحيط
مضرسا وكنا اذا فرضنا فيها جزءا على انه المركز وان لم يكن ذلك الجزء مركزا بالحقيقة فقد
يكون عندهم مركزا في الحس فيجعل المفروض مركزا طرف خط مؤلف من
اجزاء لا تتجزى مستقيم فان ذلك صحيح الوجود مع فرضهم الا تتجزى فان طوبق
بطرفه الاخر جزء من الذي عند المحيط ثم ازيل ووضع طرف الخط الذي يلي الجزء
الذي من المحيط الذي يلي ما اعتبرناه وطابقنا به الخط او لا فطوبق به موازاة الخط المستقيم
مطابقته ما سلف وموازاته الى جهة المركز فان طابق فذلك الغرض وان نقص او فضل
فيمكن ان يتم ذلك بالاجزاء حتى لا يكون هناك جزء مزيد لا تبرز ثم ان زاد ازيل وان نقص تمم
وان نقص بازالته وزاد بالحاقه فهو منقسم لا محالة وفرض غير منقسم فاذا فعل ذلك
بجزء جزء تمت الدائرة ثم كان في سطحها تضريس ايضا من اجزاء فان كانت موضوعة
في فرج دخلت تلك الاجزاء الفرج ليستوي بها الخلل من السطح كلها وان كانت لا
تدخل الفرج فالفرج اقل منها في القدر فهي اذن منقسمة اذ الذي على القدر
اقل مما منها وما هو كذلك فهو في نفسه منقسم وان لم يكن فصله وان لم تكن
موضوعة في فرج انبلت عن سحم السطح غير ملحمة اليها فان قال قائل انا اذا طوقنا
بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس يمكن التطبيق بما سلف ولا بموازاة مع المركزي
والذي يلي ذلك الجزء من المحيط فانا نقول له اريت لو اعتمت هذه الاجزاء كلها او

بقي الذي في المركز والذي في المحيط فهل كان بينهما استقامة يمكن ان يطبق عليه هذا
الخط فان لم يجوزوا ذلك فقد خرجوا عن البين بنفسه واوقعوا انفسهم في تعطل
اخر وهو انه يمكن ان يفرض مواضع مخصوصة فيما يتم هذه الاستقامة في الخلا
الذي لهم حتى يكون بين جزئين في الخلا استقامة وبين جزئين اخرين لا يكون وهذا
شطط من يتكلف تجويز القول به فلا اضر فانما يبيع عقله بثمن بخس فان الشك
ايضا يشهد انه بين كل جزئين يتفق محاذاة لا محالة تملاها من الملا اقصر من الملا
او اقصر بعد في الملا وان قالوا ان ذلك يكون ولكن ما دامت هذه الاجزاء
موجودة فلا يكون بينهما هذه المحاذاة ولا يجوز ان يوازي طرفيها طرف مستقيم
فههنا ايضا من ذلك فيكون كان تلك الاجزاء او وجدت تغير حكم المحاذاة عن حكمه
لو كانت معدومة وجميع هذا مما لا يشكل على البديهة بطلانه ولا الوهم
الذي هو القانون في الامور المحسوسة وما يتعلق بها كما علمت مجبورة على الاجزا
لا تتجزى منها بالحقيقة لا دائرة ولا غير دائرة وانما هذا على قوانين القائلين بو
اذا صحت دائرة صحت الاشكال الهندسية فبطل الجزء وبطل ان يكون لكل خط
مستقيم ينقسم بقسمين متساويين وان قطر الاشيا ليس ضلعا واشباه ذلك
فالخط المؤلف من الاجزاء لا ينقسم بقسمين متساويين وكل خط مؤلف من اجزاء لا يتجزى
يشارك كل خط وهذا خلاف ما برهن عليه بعد صحة الدائرة وكذلك اشياء
اخرى غير هذا واما اثبات الدائرة على اصل المذهب الحق فيجب ان نتكلم فيه اولا
الاستقامة ووجود محاذاة بين طرفي خط او ان الخط لم يكن محاذيا فان قائل
كان حايلا على الاوضاع للمركز لا يمكن فنقول قد تبين في الطبيعيات من وجود
الدائرة وذلك انه تبين لنا ان ههنا بسيطا وبين ان كل جسم بسيط فشكله
طبيعي وتبين ان الشكل الطبيعي هو الذي لا يختلف اجزاؤه في شكل شي

من الاشكال الغير المستديرة كذلك فقد صح وجود الكرة وقطعها بالمستقيم

الدائرة فقد صح وجود الدائرة وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول من البين انه اذا كان خط

او سطح على وضع ما فليس من المستحيل ان يفرض سطح اخر او خط اخر ان يكون

وضعه بحيث يلاقيه من احد طرفيه على زاوية ومن البين انا يمكننا ان ننقل هذا

الجسم او هذا الخط نقلا كيف شئنا الى ان يصير ملاقيا لذلك الاخر او موضوعا

وضعه كانه يحاذيه بجميع امتداده ملاقيا له او موضوعا [illegible] على

موضع او موازيا ويمكن لجسم واحد بعينه ان يوضع على وضع ثم يوضع على وضع

اخر يقاطعه في الكلام في الجسمين والجسم الواحد واحد فان كانت استقامة ولم تكن

استدارة لم يكن هذا البتة لانه اذا كانت الحركة الى الانطباق على الاستقامة ذاهبة

في الطول ثم اجزاء الرجوعات كانت او ذاهبة في السمك لا جهة كيف كانت

ذاهبة عرضا من الجهتين او كيف فرضت فانه اذا كان يحفظ النقطة التي تفرض

على واسطة الخط او السطح في تحريكها خطا مستقيما فانه لا يلاقي البتة ذلك الجسم

بل يقاطعه كيف كان وانت يمكنك ان تفرض كل واحد من الاقسام بالفعل وتعتبره

بل يجب اخر الامر ان يتفق حركته على صفة انذكرها اما ان يكون احد الطرفين فيها

من الخط او السطح او الجسم لازما موضعه والاخر ينتقل وذلك على الدور او كلاهما

ينتقلان ولكن على صفة ان يكون احدهما ابطأ والاخر اسرع فيكون الطرفان

او المتحرك وحده على كل حال يفعل قوس دائرة واذا صح وجود قوس دائرة صح ان

يضعف على التمام وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بالتفكك في الطريقة

الاولى يناقضه وايضا نفرض جسما ثقيلا ونجعل احد طرفيه اثقل من الاخر و

نجعله قائما على سطح مسطح مماس له بطرفه الاخف حتى يقوم قائما عليه فانت

تعلم ان قيامه انما هو لعدم ميله الى الجهات مما يستمر وانه اذا اميل جهة فان الذي

البرهان الثالث

حتى يسقط فيحدث دائرة لا محالة ونحن اما كيف تكون فلنفرض نقطة في الراس الماس
للسطح وهي ايضا تلقى نقطة من السطح فحينئذ لا يخلو اما ان يثبت النقطة في موضعها
فيكون كل نقطة نفرضها في راس ذلك الجسم فقد فعلت دائرة واما ان يكون
مع حركة هذا الطرف الى السفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فيكون قد فعل كل
واحد من الطرفين دائرة ومركزهما النقطة المتحدة بين الجزء الصاعد والجزء الهابط
واما ان يتحرك النقطة منجرة على طول السطح فيفعل الطرف الاخر قطعا او خطا
منحنيا ولان الميل الى المركز انما هو على سبيل المحاذاة فمحال ان يجر النقطة على
السطح لان تلك الحركة اما ان تكون بالقسر او بالطبع وليست بالطبع وليست
بالقسر لان ذلك القسر لا يتصور الا من الاجزاء التي هي اثقل وتلك ليست تدفعها
الى تلك الجهة بل ان دفعتها على حفظ الاتصال بينها على خلاف حركتها و
نقلتها اليمكن ان يزيد هي كان العالية منها اذ هي اثقل يطلب حركة اسرع و
المتوسطة ابطأ وهناك اتصال يمنع مثلا ان ينعطف فيضطر العالي الى
ان يشيل السافل حتى يحدر فيكون حينئذ الجسم ينقسم الى قسمين جزء يميل الى
العالي قسرا وجزء يميل الى السفل طبعا وبينهما هو حد مركز للحركتين وقد خرج منه
خط مستقيم ما فيفعل الدائرة فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم نزوله الى فوق
وان لم يزل عنه فوجود الدائرة اصح فاذا ثبت الدائرة ثبت المنحني لانه اذا ثبتت الدائرة
ثبت المثلثات والقائم الزاوية ايضا وثبت جواز ان يوتر واحد ضلع القائمة على
الزاوية فصح الجزء وطفان فصل بجزء وطا بسطح محاربة صح قطع منحني فصل ١٠
في المضاف واما القول في المضاف وبيان كيف يجب ان يتحقق ماهية المضاف
وحدهما والذي قد بيناه في المنطق كاف لمن تمهر فيما اذا فرض للاضافة
وجود وكان عرضا فذلك امر لا شك فيه اذ كان امرا لا يعقل بذاته انما يعقل

دائماً الشيء الى شيء فانه لا اضافة الا وهو عارض وللاعراض عروضها للجوهر مثل

الاب والابن والكم فمنه ما هو مختلف الطرفين ومنه ما هو متفق فالمختلف

مثل الضعف والنصف والمتفق مثل المساوي والمساوي والموازي والموازي

المطابق والمطابق والمماس والمماس فمن المختلف ما اختلافه محدد محقق

كالنصف والضعف ومنه ما هو غير محقق الا انه مبني على محقق كالكثير الاضعاف

والكل والجزء ومنه ما ليس محقق بوجه مثل الزايد والناقص والبعض والجملة

وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف كالازيد والانقص فان الازيد انما هو

ازيد بالقياس الى زايد ايضاً مقيس الى ناقص فمن المضاف ما هو في الكيف

فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والثقيل والخفيف

في الاوزان والحاد والثقيل في الاصوات وكذلك قد يقع فيها كلها اضافة

اضافة وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة

ويكاد ان يكون المضاف في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال

ومصدرها من القوة والتي بالمحاكات فاما التي بالزيادة فاما من الكم كما تعلم واما

في القوة مثل الغالب والقاهر والمانع وغير ذلك والتي بالفعل والانفعال

كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة فكالعلم و

المعلوم والحس والمحسوس فان بينهما محاكاة فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس

يحاكي هيئة المحسوس على ان هذا لا ينضبط بتقديره وتحليله لكن المضاف قد

تعرض من جهة فقط بان يكون المضافان شيئين لا يحتاجان الى شيء آخر من الاشياء

التي لها استقرار في المضاف حتى تعرض لاجله لهما اضافة مثل المتيامن والمتياسر

فليس في المتيامن كيفية او امر من الامور مستقر صار به مضافاً بالتيامن الا نفس التيامن

ودعا كان في كل واحد احتيج الى ان يكون في كل واحد من الامرين شيء حتى يصير به مضافاً

الى الاخر مثل العاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة مدركة هي التي جعلته
معشوقا لعاشقه وربما كان هذا الشيء في احد المجهتين دون الاخرى مثل العالم
والمعلوم فان العالم قد حصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا الى الاخر والمعلوم
لم يحصل في ذاته شيء اخر انما صار مضافا لانه قد حصل في ذلك الاخر شيء هو العلم
والذي يجب لنا هيهنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد و
بالموضوع موجود بين شيئين لا باعتبار ان كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم او لكل واحد
من المضافين خاصية في اضافته فنقول ان كل واحد من المضافين فان له معنى
في نفسه بالقياس الى الاخر ليس هو المعنى الذي للاخر في نفسه بالقياس اليه و
هذا بين في الامور المختلفة الاضافة كالاب فان اضافته للابوة وهي وصف
وجوده في الاب وحده ولكن انما هو للاب بالقياس الى شيء اخر فهو في الاب وليس
كونه بالقياس الى الاخر هو كونه في الاخر فان الابوة ليست في الابن والا لكانت وصفا له
يشتق له منه الاسم بل الابوة في الاب وكذلك ايضا حال الابن بالقياس
الى الاب فليس هيهنا شيء واحد البتة هو في كليهما فليس هيهنا الا ابوة او بنوة
واما امر متوضع للابوة والبنوة فليس نعرفها ولا لها اسم فان كان ذلك
كون كل واحد منهما بحال بالقياس الى الاخر فهذا الكون لكل واحد من المقيس
والثلج ابيض فانه ليس يجب ان يكون شيئا واحدا وليس كونه بالقياس الى الاخر
يجعل واحدا لان ما لكل واحد بالقياس الى الاخر فهو لذلك الواحد لا للاخر لكنه
بالقياس الى الاخر فاذا فهمت هذا فيما مثلناه فتعرف الحال في سائر المضافات
التي لا اختلاف فيها وانما يقع اكثر الاشكال فيها في هذا الموضع فانه لما كان لاحد
الاخوين حالة بالقياس الى الاخر وكان للاخر ايضا حالة بالقياس الى الاول وكانت
الحالتان من نوع واحد حسبتا شيئا واحدا وليس كذلك فان للاول اخوة الثاني

ابطال ان الاخوة صفة واحدة قائمة بالاخوين

اي لم يوصف الثاني بذلك الوصف ولكن بالقياس الى الثاني وليس ذلك وصف الثاني بالعدد بل بالنوع كما لو كان الثاني ابيض والاول ابيض بل للثاني ايضا انه اخو هذا الاول لان له حالة في ذاته مقولة بالقياس الى الاول وكذلك المماسة في المتماسين فان كل واحد منهما مماس لصاحبه بان له مماسة التي لا تكون الا بالقياس الى الاخر لكنه مثله فلا يظنن ان المماسة عرض واحد يكون في محلين حتى يحتاج ان يتعذر من ذلك فيجعل العرض بينهما مشتركا كما فعله ضعفاء المميزين لكن الاستقصاء تماما هو ان نعرف هل الاضافة في نفسها موجودة في الاعيان او امر متصور في العقل ويكون ككثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا عقلت بعد ان يحصل في العقل امور لم يكن لها من خارج فتصير كلية وذاتية وعرضية ويكون جنس وفصل ويكون محمول وموضوع واشياء من هذا القبيل فقوم ذهبوا الى ان حقيقة الاضافات انما تحدث ايضا في النفس اذا عقلت الاشياء وقوم قالوا بل الاضافة شيء موجود في الاعيان واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود اب لذلك وان ذلك في الوجود ابن لهذا عقل او لم يعقل ونحن نعلم ان النبات يطلب الغذاء وان الطلب مع اضافة ما وليس للنبات عقل بوجه من الوجوه ولا ادراك ونحن نعلم ان السماء في نفسها فوق الارض والارض تحتها ادركت او لم تدرك وليست الاضافة الا اشياء مثل هذه الاشياء التي اومانا اليها وهي تكون للاشياء وان لم تدرك وقالت الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء لوجب من ذلك ان لا تنتهي الاضافات فانه كان يكون بين الاب والابن اضافة وكانت تلك الاضافة موجودة لهما او لاحدهما او لكل واحد منهما فمن حيث الابوة للاب وهي عارضة له والاب معروض لها فهي مضافة وكذلك البنوة فههنا ايضا علاقة للابوة مع الاب والبنوة مع الابن خارجة عن العلاقة التي بين الاب والابن فيجب ان يكون للاضافة اضافة اخرى ولا تذهب الى غير النهاية بل

الاحتجاج على وجود الاضافة في الاعيان

تشكيك المنكرين لوجود الاضافة

ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كما نحن متقدمون بالقياس
الى القرون التي تخلفنا وعالمون بالقيمة والذي يخلّ به الشبهة من الطريقين جميعا
ان نرجع الحد للمضاف في المطلق فنقول ان المضاف هو الذي ماهيته تكون معقولة
بالقياس الى غيره فكل شيء يكون في الاعيان بحيث ماهيته انما تعقل بالقياس
الى غيره فذلك الشيء من المضاف لكن في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف
في الاعيان موجود فان كان للمضاف ماهية اخرى فينبغي ان يجرد ما له من المعنى المعقول
بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعقول بالقياس الى غيره وغيره
انما هو معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس
الى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته على ما علمت فليس هناك ذات في
شيء هو الاضافة بل هناك مضاف لذاته لا باضافة اخرى فينتهي من هذا الطرف الاضافات
واما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضوع فهو من حيث انه في هذا الموضوع
له وجود آخر مثلا وهو وجود الابوة وذلك الوجود ايضا مضاف لكن ليس ذلك
فليكن هذا عارضا من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف لذاته الى ما هو مضاف
اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة صارت مضافا لذاته فاذا
نفس هذا الكون مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة اخرى يصير بها مضافا بل هو
لذاته ماهية معقولة بالقياس الى الموضوع اي هو بحيث اذا عقلت ماهيته كانت محتاجة
الى ان يحضر في الذهن شيء آخر يعقل هذا بالقياس اليه بل اذا اخذ هذا مضافا
في الاعيان فهو موجود مع شيء آخر لذاته لا لمعية اخرى تتبعه بل بنفسه نفس المع
او المعية المخصصة بنوع تلك الاضافة واذا عقل احتيج الى ان يعقل معه في شيء آخر
كما كانت ماهية الابوة من حيث هي ابوة بنوع تلك الاضافة فذاتها مضاف لذاتها
لا باضافة اخرى رابطة وللعقل ان يخترع امرا بينهما كانه معية خارجة منهما الا



لا يضطر اليه نفس التصور بل لاعتبار آخر من الاعتبارات اللاحقة التي يفعلها العقل

فان العقل قد يقرن اشياء باشياء لانواع من الاعتبارات لا للضرورة فاما في نفسها

فهي اضافة لا باضافة لانها ماهية لذاتها تعقل بالقياس الى الغير فههنا اضافات

كثيرة تلحق بعض الذوات لذاتها لا لاضافة اخرى عارضة بل مثل ما يجري عليه الامر

من لحوق هذه الاضافة لاضافة الابوة للنفس او لحوق الاضافة لهيئة العلم

فانها لا تكون لاجلها اضافة اخرى في نفس الامور بل تلحقها لذاتها وان كان

العقل ربما اخترع هناك اضافة اخرى واذ قد عرفت هذا فقد عرفت ان المضا

ف في الوجود موجود بمعنى ان له هذا الحد وهذا الحد لا يوجب ان يكون المضاف

في الوجود الاعيان اذا عقل كان بالصفة المذكورة ولا يوجب ان يكون امرا قائم

الذات واحدا واصلا بين الشيئين واما القول بالقياس انما يحدث في العقل فيكون

ذلك هو الاضافة العقلية لا الاضافة الوجودية مما بيناه وهو كونه بحيث اذا

عقل كان معقول الماهية بالقياس واما كونه في العقل فان يكون معقولا بالقياس

الى غيره فله في الوجود حكم وله في العقل حكم من حيث هو في العقل لا من حيث الاضا

ويعرض في العقل اضافات تخترعها انما يفعلها العقل بسبب الخاصية التي للعقل

منها فالمضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك

اضافة الى المضاف بغير نهاية وليس يلزم من هذا ان يكون كل ما يعقل مضافا يكون

له في الوجود اضافة واما التقدم والتاخر في الزمان وما يجري معه مجراه وما اشبه

ذلك فان التقدم والتاخر متضايفان من الوجود اذا عقل وبين المعقول الذي

ماخوذ عن الوجود الخاص فلعل ليس الشيء في نفسه متقدم الا شيء موجود معه

وهذا النوع من التقدم والتاخر موجود للطرفين في معاني الذهن عند الحضور

في الذهن صورة المتقدم وصورة المتاخر معا في النفس هذه المقايسة [illegible]

الموجودين في العقل واما قبل ان لا يكون الشيء في نفسه متقدما فكيف يتقدم

على لا شيء موجود فما كان من المضافات على هذه السبيل فانما تضايفها في العقل

وحده وليس في الوجود لها معنى ثم من جهة هذا التقدم والتأخر اخذ المتقدم

والمتأخر بالحقيقة من المعاني العقلية والمناسبات التي يفرضها العقل واما انها

المقالة الرابعة وفيها ثلاثة فصول فصل في المتقدم والمتأخر وفي الحدوث

لما كانت الامور التي تقع من الوجود والوحدة موقع الانواع فبالحري ان

ننظر في الاشياء التي تقع منهما موقع الخواص والعوارض اللازمة ونبدأ

اولا بالتي تكون للوجود ومنها التقدم والتأخر فنقول ان التقدم والتأخر

وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد ان تجتمع على سبيل التشكيك في

شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لا شيء للمتأخر الا

وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان فكان المتقدم

والقبل في اشياء لها ترتيب اما في المكان فهو الذي اقرب من ابتداء محدود

فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يلي ما هو بعده والذي بعده يلي ذلك

المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالقياس الى الآن الحاضر او آن

يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل كما تعلم ثم نقل اسم

القبل والبعد من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا

التقدم الرتبي في امور الطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر

ووضع الجوهر مبدأ فان جعل المبدأ الشخص اختلف وكان الاقرب من المراتب

الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور ليس من الطبع والامر عنها

كما في الموسيقى فانك اذا ابتدأت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت

من الثقل واما بحسب اتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخر فجعل الفائق والفاضل

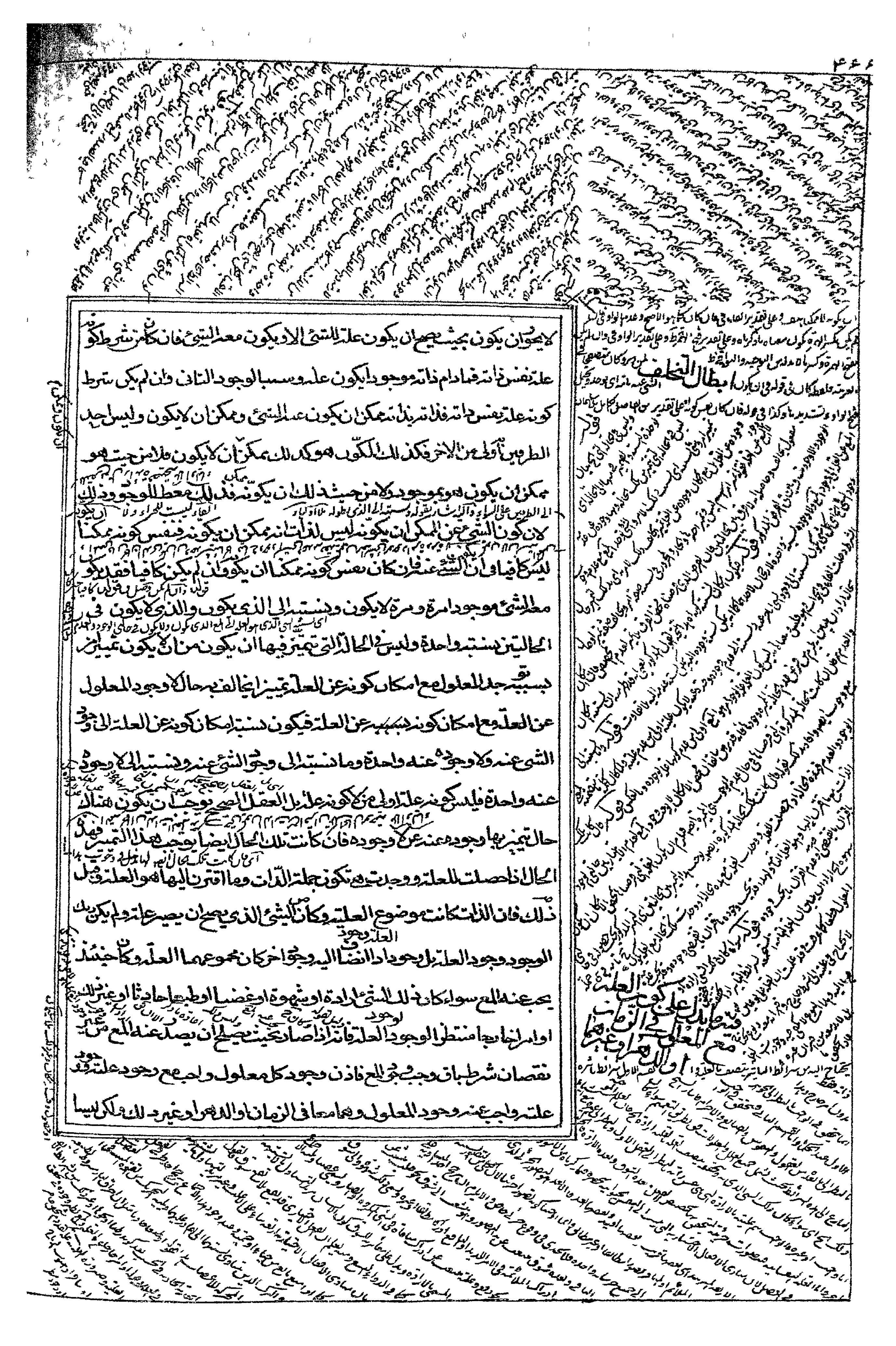


التقدم بالشرف

التقدم بالطبع

التقدم بالعلية

السابق ايضا ولو في غير الفضل متقدمه ما يفعله بنفسه المعنى كالمبدأ الذي ذكرناه فانه
منه ما ليس للآخر وما للآخر فليس له الا وقد كان للاول فانه جعل متقدما فان
السابق من بابه ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن
هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس
للمرؤوس انما يقع للمرؤوس حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ثم نقلوا ذلك
الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني والثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما على
الآخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة
ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد
الوجود للكثرة او لا يفيد بل انها يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه
ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود
احدهما من الآخر بل وجوده من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الشيء الثاني
من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له بذاته من ذاته بل له من ذاته
الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول كلما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب
وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك
لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول حرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده
وان كان يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه قد حرك زيد يده فالعقل مع وجود
الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللآخر تأخرا اذ لو كانت الحركة الاولى
ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى ثم بعد
ان يكون الشيء مهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة للشيء وبالحقيقة فان الشيء



لا يجوز ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشئ الا ويكون معه الشئ فان كان من شرط كونه علة نفس ذاته فما دام ذاته موجودا يكون علة وسببا لوجود الثاني وان لم يكن شرط كونه علة نفس ذاته فذاته بذاته ممكن ان يكون عنه الشئ وممكن ان لا يكون وليس احد الطرفين اولى من الآخر فكذلك الكون هو كذلك ممكن ان لا يكون فلا من حيث هو ممكن ان يكون هو موجود ولا من حيث ذلك ان يكون فذلك معط للوجود وذلك لان كون الشئ عن الممكن ان يكون ليس لذاته ممكن ان يكون فنفس كونه ممكنا ليس كافيا في ان الشئ عنه فان كان نفس كونه ممكنا ان يكون فان لم يكن كافيا فقد يكون معه الشئ موجودا مرة ومرة لا يكون ونسبته الى الذي يكون والذي لا يكون في الحالين نسبة واحدة وليس في الحال التي تميز فيها ان يكون منه ان يكون تميز بسببه وجود للمعلول مع امكان كونه عن العلة تميزا يخالف به حال لا وجود المعلول عن العلة مع امكان كونه بسببه عن العلة فيكون نسبة امكان كونه عن العلة الى وجود الشئ عنه ولا وجوده عنه واحدة وما نسبته الى وجود الشئ عنه ونسبته الى لا وجوده عنه واحدة فليس كونه علة اولى من لا كونه علة بل العقل الصحيح يوجب ان يكون هناك حال تميز بها وجوده عنه عن لا وجوده فان كانت تلك الحال ايضا يوجب هذا التميز فهذه الحال اذا حصلت للعلة وجبت هي تكون جملة الذات وما اقترن اليها هو العلة وقبل ذلك فان الذات كانت موضوع العلية وكان الشئ الذي يصح ان يصير علة ولم يكن بعد الموجود وجود العلة بل وجود ذات انضاف اليه وجود آخر كان مجموعهما العلة وكان حينئذ يجب عنه المعلول سواء كان ذلك الشئ ارادة او شهوة او غضبا او طبعا حادثا او غير ذلك او امرا خارجا منتظرا لوجود العلة فانه اذا صار بحيث يصلح ان يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط باق وجب وجود المعلول فاذن وجود كل معلول واجب مع وجود علته ووجود علته واجب عنه وجود المعلول وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا

ابطال الخلف

فيما يدل على كون العلة مع المعلول في الزمان او الدهر او غيرهما

معاني القياس الى حصول الوجود وذلك لان وجود ذلك لم يحصل من هذا فذلك له
حصول وجود ليس من حصول وجود هذا ولهذا حصول وجود هو من حصول وجود
ذلك فذلك اقدم بالقياس الى حصول الوجود ولقائل ان يقول انه اذا كان كل واحد
منهما اذا وجد وجد الآخر واذا ارتفع الآخر فليس احدهما علة والآخر معلولا اذ ليس
احدهما اولى ان يكون علة في الوجود دون الآخر ونحن نجيب عن ذلك بعد ان نظر
فيما تضمنه مفهوم هذه القضية وذلك لانه اذا وجد كل واحد منهما فقد وجد
الآخر بلا تفصيل واختلاف وذلك لان معنى اذا الانجلو اما ان يعني به ان وجود كل واحد
منهما اذا حصل يجب عنه في الوجود بقياسه ان يحصل الآخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الآخر او ان وجود كل واحد منهما
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الآخر في العقل او ان وجود كل واحد منهما يجب
اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الآخر في الوجود او حصل في العقل فان
لفظة اذا في هذه المواضع مشتركة مغالطة فنقول ان الاول كاذب غير مسلم فان احدهما
هو الذي اذا حصل يجب عنه حصول الآخر بعد المكانة وهو العلة واما المعلول فليس
يجب عنه حصول العلة بل العلة تكون قد حصلت حتى حصل المعلول واما القسم الثاني
فلا يصدق في جانب العلة فانه ليس اذا وجدت العلة وجب في الوجود ان كان المعلول قد
حصل من تلقاء نفسه او بغير العلة وكذلك لانه ان كان قد حصل فليس في الوجود
من حصول العلة اذا وجدت العلة وكانت تلك قد حصلت مستغنية الوجود الا ان
لا يعني بحصلت ما مضى ولكن المقارنة فيصح فلا يصدق في جانب المعلول من وجهين
ذلك لان العلة وان كانت حاصلة الذات فليس ذلك واجبا من حصول المعلول والوجه
الثاني ان الشيء الذي قد حصل يستحيل ان يجب وجوده بحصول شيء يفرض حاصلا الا
ان لا يعني بلفظ حصل مفهومه واما القسمان الاخيران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يتماثل

ان وجدت للعلة العقل وجب عند العقل ان يحصل للمعلول الذي تلك علته بالذات في العقل وايضاً اذا وجد المعلول في العقل وجب ان يحصل ايضاً وجود العلة في العقل واما الثاني منهما وهو القسم الرابع فيصدق من قولك انا اذا وجد المعلول يشهد بان العلة قد حصل لها وجود لا محالة مرفوع عنه حتى يحصل المعلول وجد كانت في العقل بعد المعلول لا في الزمان فقط ولا يلزم ان يصدق القسم الآخر من هذين القسمين الداخلين في الرابع لما قد عرفت وكذلك في جانب الرفع فانا اذا رفعنا المعلول بالحقيقة واذا رفعنا المعلول لم يرفع العلة بل عرفنا ان العلة تكون قد ارتفعت في ذاتها اولاً حتى امكن رفع المعلول فلانا لما فرضنا المعلول مرفوعاً فقد فرضنا ما لابد من فرضه معه بالقوة وهو انه كان ممكناً رفعه وان كان انما ممكنا رفعه فانما امكن رفع العلة اولاً فرفع العلة واثباته سبب رفع المعلول واثباته ورفع المعلول دليل رفع ذلك واثباته دليل اثباته فرجع

الى حيث ما فارقناه فنقول في حل الشبهة انه ليست المعية التي هي اوجبت لاحدهما

العلية حتى يكون ليس احدهما اولى بالعلية من الآخر لانهما في المعية سواء بل انما

اختلفا لان احدهما فرضناه انه لم يستفد وجوده من الآخر بل مع الآخر والثاني فرضناه

انه كان وجوده مع وجود الآخر وكان من الآخر فهكذا يجب ان يحقق هذه المسئلة

ومما يشكل ههنا امر القوة والفعل وان ايهما اقدم وايهما اشد تأخراً فان معرفة

ذلك من المهمات في امر معرفة المتقدم والمتأخر وعلى ان القوة والفعل بنفسه من عوارض

الموجود ولواحقه الاصلية التي يجب ان يعلم حيث يعلم احوال الوجود المطلق

فصل في القوة والفعل والقدرة والعجز واثبات المادة لكل متكون

واعلم ان لفظة القوة والفعل وما يرادفها قد وضعت اولاً للمعنى الموجود في الحيوان التي يمكنه بها ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس في كميتها او كيفيتها ويسمى ضده الضعف وكانها زيادة وشدة من المعنى الذي هو

فيه ما يدل على ان الشكاف قول في جانب الوجود يعتبر المعلول ولا يمكن تأثير الفاعل بدونه

معاني القوة

القدرة وهو ان يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر اذا لم يشاء

التي ضدها العجز ثم نقلت عنه فجعلت المعنى الذي لا ينفعل به بسهولة

وذلك لانه كان يعرض لمن يزاول الافاعيل والحركات الشاقة ان ينفعل ايضا منها

وكان انفعاله والالم الذي يعرض له منه يصده عن اتمام فعله فكان اذا انفعل انفعالا

محسوسا قيل له ضعف وليست له قوة وان لم ينفعل قيل ان له قوة فكان ان لا ينفعل

دليلا على المعنى الذي سميناه اولا قوة ثم جعلوا اسم هذا المعنى حتى صار كونه

بحيث لا ينفعل الا يسيرا يسمى قوة ثم جعلوه وان لم يفعل شيئا والمدائم جعلوا

الشيء الذي لا ينفعل البتة اولى بهذا الاسم فسموا حاله التي هو بها كذلك قوة

ثم صيروا القدرة نفسها وهي الحالة التي للحيوان بها يكون له ان يفعل وان لا

يفعل بحسب المشيئة وعدم المشيئة وزوال العوائق قوة اذ هو مبدأ الفعل

ان الفلاسفة نقلوا اسم القوة فاطلقوا لفظ القوة على كل حال يكون في شيء

هو مبدأ تغير يكون منه في آخر من حيث هو آخر وان لم يكن بارادة حتى سموا

الحرارة قوة لانها مبدأ التغير من آخر في آخر بانه آخر حتى ان الطبيب اذا حرك نفسه بعلاج

فكان مبدأ التغير منه فيه فليس ذلك فيه من حيث هو قابل العلاج والحركة بل من

حيث هو آخر بل كانه شيئان شيء له قوة ان يفعل وشيء له قوة ان ينفعل ويشبه

ان يكون الامران منه مفترقين في جزئين مثل المحرك في نفسه والمحرك في بدنه

وهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته ومن حيث يقبل العلاج غير الذي من حيث

يعالج ثم بعد ذلك وجدوا الشيء الذي له قوة بالمعنى الاول في كل شيء

قوة ليس من شرط تلك القوة هو ان يكون بها فاعلا بالفعل بل من حيث العقل

امكان ان يفعل وامكان ان لا يفعل نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشيء الذي

وجوده في حد الامكان موجودا بالقوة وسموا امكان قبول الشيء وانفعاله قوة



ثم سموا تمام هذه القوة فعلاً وإن لم يكن فعلاً لأن الفعل انفعالاً مثل تحركها أو تشكلها أو غير
ذلك فإنه لما كان المبدأ الذي يسمى قوة وكان الأصل في المسمى بهذا الاسم إنما هو
على ما هو بالحقيقة فعل سموا هذا الذي قياسه إلى ما سموه الآن قوة كقياس
الفعل إلى المسمى قديماً قوة باسم الفعل ويعنون بالفعل حصول الوجود وإن كان
ذلك الأمر انفعالاً أو شيئاً ليس هو فعلاً ولا انفعالاً فهذا هي القوة الانفعالية
وربما قالوا قوة لجودة هذه وشدتها والمهندسون لما وجدوا بعض الخطوط
من شأنه أن يكون ضلع مربع وبعضها ليس يمكنه أن يكون ضلع ذلك المربع
جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط كأنه أمر ممكن فيه وخصوصاً إذ تخيل بعضهم
أن حدوث هذا المربع هو بحركة ذلك الضلع على ضلع بنسبته وإذ قد عرفت القوة
فقد عرفت القوي وعرفت أن غير القوي إما الضعيف وإما العاجز وإما السهل
الانفعال وإما الضروري وإما أن لا يكون المقدار الخطي ضلعاً لمقدار سطحي مفروض
وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لا تكون موجودة
إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط
فلا يرون أن له قدرة وهذا ليس بصادق فإنه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط
يفعل من غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى وإن كان يفعل
بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة ولا يتغير إرادته وجوداً اتفاقياً أو يستحيل تغيرها استحالة
ذاتية فإنه يفعل بقدرة وذلك لأن حد القدرة التي يؤثرها هؤلاء أن يحدوها
موجود هاهنا وذلك لأن هذا يصح عنه أن يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ
وكلا هذين شرطيان أي إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل وإنما داخلان تحت حد
القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء
بوجه من الوجوه أو صدق حملي فإنه ليس إذا صدق قولنا إذا لم يشأ لم يفعل يلزم أن يصدق

فيما معنى قدرة الواجب تعالى وأن القدرة على صنع الفعل والترك عند الفلاسفة أيضاً

القوة المقارنة للنطق

لكنه لم يشأ وقتاً ما واذا كذب انه لم يشاء البتة يوجب تكذيب قولنا واذا لم يشأ لم يفعل

فان هذا يقتضي انه لو كان لا يشاء لما كان يفعل كما انه اذا شاء فيفعل فاذا صح انه اذا

شاء فعل صح انه اذا فعل فقد شاء اي اذا فعل فعل من حيث هو قادر فيصح انه اذا

لم يشأ لم يفعل واذا لم يفعل لم يشأ وليس في هذا انه يلزم ان لا يشاء وقتاً ما وهذا

بين لمن عرف في المنطق وهذه القوى التي هي مبادي الحركات والافعال بعضها

قوى تقارن النطق والتخيل وبعضها قوى لا تقارن ذلك والتي تقارن النطق

والتخيل تجانس النطق والتخيل فانه يكاد ان يعلم بقوة واحدة الانسان واللاانسان

ويكون لقوة واحدة ان يتوهم امر اللذة والالم وان يتوهم بالشيء وضده وكذلك

هذه القوى نفسها او آحادها يكون قوة على الشيء وعلى ضده لكنها بالحقيقة

لا يكون قوة تامة اي مبدأ تغير من آخر في آخر بانه آخر بالتمام وبالفعل الا اذا

اقترن بها ارادة منبعثة عن اعتقاد وهمي تابع لتخيل شهواني او غضبي او عن

راي عقلي تابع لفكرة عقلية او تصور صورة عقلية فيكون اذا اقترن بها تلك

الارادة ولم يكن ارادة ميل بعد بل ارادة ما جازمة وهي التي هي الاجماع الموجب لتحريك

الاعضاء صارت لا محالة مبدأ بالفعل بالوجوب اذ قد بينا ان العلة ما لم يصر

علة بالوجوب حتى يجب عنها الشيء لم يوجد عنها المعلول وقبل هذه الحال فانما يكون

الارادة ضعيفة لم يقع اجماع فهذه القوى المقارنة للنطق بانفرادها لا يجب من

حضور منفعلها وملاقاتها بالنسبة التي اذا فعلت فيه فعلا فعلت بها

ان يكون يفعل بها وهي بعد قوة وبالجملة لا يلزم من ملاقاتها للمنفعل

ان يفعل ذلك وذلك لانه لو كان يجب عنها وحدها ان يفعل لكان يجب منه

ان يصدر عنها الفعلان المتضادان والمتوسطات بينهما وهذا محال بل

اذا صارت كما قلنا فانها يفعل بالضرورة اما القوى التي في غير ذوات النطق والتخيل



فانما اذا لاقت القوة المنفعلة وجب ما له الفعل اذ ليس هناك ارادة واختيار

منتظر فان انتظر هناك فيكون طبع منتظر فاذا كان يحتاج الى طبع فذلك الطبع هو

اما المبدأ للآخر واما جزء من المبدأ والمبدأ مجموع ما كان قبل وما حصل يكون

حينئذ نظير الارادة المنتظرة لكن الارادة تفارق هذا من حيث تعلم والقوة الانفعالية

ايضا التي حيث اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء هي القوة الانفعالية

التامة فان القوة الانفعالية قد تكون تامة وقد تكون ناقصة لانها قد تكون قريبة

وقد تكون بعيدة فان في المني قوة ان يصير رجلا وفي الصبي ايضا قوة ان يصير رجلا

لكن القوة التي في المني يحتاج الى ان يلقاها ايضا قوة محركة قبل المحرك الى الرجلية

لانها يحتاج ان يخرج الى الفعل شيئا ما غير الرجل ثم بعد ذلك تتهيأ لان يخرج

الى الفعل رجلا وبالحقيقة فان القوة الانفعالية الحقيقية هي هذه واما المني

فبالحقيقة ليست فيه بعد قوة انفعالية فانه يستحيل ان يكون المني وهو مني

ينفعل رجلا لكن لما كان في قوته ان يصير شيئا من قبل غير المني ثم ينتقل بعد ذلك

الى شيء آخر كان هو بالقوة ايضا ذلك الشيء بل المادة الاولى هي بالقوة كل شيء فيحكم

ما تحصل فيها بعضها عن بعض فيحتاج العرق عند الحر والبرد وبعض ما فيه لا يعوق

عن بعض آخر ولكن يحتاج الى قرينة اخرى حتى يتم الاستعداد وهذه هي قوة بعيدة

واما القوة القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان تقارنها قوة فاعلية قبل القوة الفاعلية

التي ينفعل عنها فان الشجرة ليست بالقوة مفتاحا لانها يحتاج الى ان يلاقيها اولا

قوة فاعلية قبل القوة المفتاحية وهي القوة القالعة والناشرة والناحتة ثم بعد

ذلك يتهيأ لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلية للمفتاحية مفتاحا والقوى

بعضها تحصل بالطباع وبعضها تحصل بالعادة وبعضها تحصل بالصناعة

وبعضها تحصل بالاتفاق والفرق بين الذي تحصل بالصناعة والذي تحصل

في القوى الحاصلة بالعادة والصناعة والاتفاق والفرق بينهما

إبطال قول من زعم أن القوة إنما تكون مع الفعل

بالعادة أن الذي يحصل بالصناعة هو الذي يقصد فيه استعمال مواد وآلات وحركات

فتكتسب النفس بذلك ملكة كأنها صورة تلك الصناعة وأما التي بالعادة فهي تحصل

من أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل إنما يصدر عن شهوة أو غضب أو رأي

ثم يتوجه فيها القصد إلى غير الغاية ثم تتبعها غاية هي العادة ولم تقصد ولا يكون

العادة نفس ثبوت تلك الأفاعيل في النفس وربما لم يكن للعادة آلات ومواد معينة

فإنه لا سواء أن يعتاد الإنسان المشي وأن يعتاد التجارة من الجهة التي قلنا وفيهما تفاوت

شديد مع ذلك فإنك إذا فتشت وجدت حصول العادة والصناعة عن الجهتين واحدا

والقوى التي تكون بالطبع منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانية ومنها ما يكون في

الأجسام الحيوانية وقد قال بعض الأوائل وغاريقون منهم إن القوة تكون مع الفعل ولا

تتقدمه وقال بهذا قوم من الواردين بعده بحين كثير فالقائل بهذا القول كأنه يقول

إن القاعد ليس يقوى على القيام أي لا يمكن في جبلته أن يقوم وإن الخشب ليس في جبلته

أن ينحت منه باب فكيف ينحت وهذا القائل لا محالة غير قوي على أن يرى وعلى أن يبصر في اليوم

الواحد مرارا فيكون بالحقيقة أعمى بل كل ما ليس موجودا ولا قوة على أن يوجد فإنه مستحيل

الوجود والشيء الذي هو ممكن أن يكون فهو ممكن أن لا يكون وإلا كان واجبا أن يكون

والممكن أن يكون لا يخلو إما أن يكون ممكنا أن يكون شيئا آخر وأن لا يكون وهذا هو

الموضوع للشيء الذي من شأنه أن يحله صورته إما أن يكون كذلك باعتبار نفسه

كالبياض فإذا كان يمكن أن يكون ويمكن أن لا يكون في نفسه فهذا لا يخلو إما أن يكون

شيئا إذا وجد كان قائما بنفسه حتى يكون إمكان وجوده هو أنه يمكن أن يكون قائما

مجردا أو يكون إذا كان موجودا حل في غيره فإن كان الممكن يعني أنه يمكن أن يكون شيئا

في غيره فإن إمكان وجوده أيضا في ذلك الغير فيجب أن يكون ذلك الغير موجودا مع

إمكان وجوده وهو موضوعه وإن كان إذا كان قائما بنفسه لا في غيره ولا من غيره

يوجد من الوجود ولا علاقة له مع مادة من المواد علاقة ما يقوم فيها او يحتاج في امرها
اليها فيكون امكان وجوده ان كان سابقا عليه غير متعلق بمادة دون مادة ولا بجوهر
دون جوهر اذ ذلك الشيء لا علاقة له مع شيء فيكون امكان وجوده جوهرا لا في شيء
موجود بذاته وبالجملة ان لم يكن امكان وجوده حاصلا كان غير ممكن الوجود
ممتنعا واذ هو حاصل موجود قائم بذاته كما فرض فهو موجود جوهر واذ هو جوهر
فله مهية ليس من المضاف اذ كان الجوهر ليس مضافا فالذات بل تعرض له الاضافة فيكون
هذا القائم بذاته موجودا اكثر من امكان وجوده الذي هو مضاف وكلامنا في نفس امكان
وجوده وعليه حكمنا انه ليس في موضوع والان فقد صار ايضا في موضوع هف فاذن
لا يجوز ان يكون لما يبقى قائما بنفسه لا في موضوع ولا من موضوع يوجد من الوجود
وجود بعد ما لم يكن بل يجب ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يكون واما اذا كان
الشيء الذي يوجد قائما بنفسه لكنه يوجد من شيء غيره او مع وجود شيء غيره اما
الاول فكالجسم من هيولى وصورة واما الثاني فكالانفس الناطقة مع تكون الابدان فان
ذات امكان وجوده يكون متعلقا بذلك الشيء لا على ان ذلك الشيء بالقوة هو كون
الجسم ابيض بالقوة ولا ان فيه قوة ان يوجد هو منطبعا فيه كون امكان البياض
في الموضوع الذي ينطبع فيه البياض بل على انه يوجد معه او عند حال له فالجسم
الذي يحدث كان حادثا لانما امكان وجوده هو ان يحدث من المادة والصورة
فيكون لامكان وجوده محل بوجه ما وهو المادة فيكون الشيء الذي يحدث منه اولا
وهو الصورة يحدث في المادة ويحدث الجسم لاجتماعهما من المادة بوجه ومن الصورة
بوجه واما النفس فانها لا تحدث ايضا الا لوجود موضوع بدني وحينئذ يكون
امكان وجوده في ذلك قائما به لاختصاص تلك المادة به فان النفس انما يمكن وجودها
بعد ما لم يكن وهو امكان حدوثها عند اجسام على نحو من الامتزاج يصلح

ان يكون التئامها وتميزها استحقاقا وحدوثها من الاوائل من لا استحقاق عنها فاذا كان

فيها امكان هذا الامتزاج فهو امكان لوجود النفس فكل جسم فانه ان صدر عنه فعل

ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم آخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما الذي بالارادة والاختيار

فان ذلك ظاهر واما الذي ليس بالارادة والاختيار فان ذلك الفعل اما ان يصدر

عن ذاته او يصدر عن شيء مباين لجسميته او عن شيء مباين له غير جسميته فان صدر عن

ذاته وجسميته فسائر الاجسام الاخرى في الجسمية تشاركها وجب ان يصدر ذلك الفعل عنها

فاذن في ذاته معنى زائد على الجسمية هو مبدأ صدور هذا الفعل عنه وهذا هو الذي

يسمى قوة وان كان يصدر عن جسم آخر فيكون هذا الفعل عن هذا الجسم بقسر او عرض

وقد فرض لا بقسر عن جسم آخر ولا بعرض وان كان عن شيء مفارق فلا يخلو اما ان يكون

اختصاص هذا الجسم بهذا التوسط لقبول هذا التأثير عن ذلك المفارق هو لما هو

جسم او لقوة فيه او لقوة في ذلك المفارق فان كان لما هو جسم فكل جسم يشاركه

فيه لكن ليس يشاركه فيه وان كان لقوة فيه فتلك القوة مبدأ صدور ذلك الفعل

عنه ايضا وان كان يفيض من المفارق ويعاونه ولكونها المبدأ الاول فيه واما

ان كان لقوة في ذلك المفارق فاما ان يكون نفس تلك القوة توجب ذلك او اختصاص

ارادة فان كان نفس القوة توجب ذلك فلا يخلو اما ان يكون ايجابها لذلك من هذا الجسم بعينه

لاحد الامور المذكورة فيرجع الكلام من راس واما ان يكون على سبيل الارادة فلا

يخلو اما ان يكون تلك الارادة ميزت هذا الجسم بخاصية يختص بها من سائر الاجسام

او جزافا وكيف اتفق فان كان جزافا كيف اتفق لم يستمر على النظام الابدي والاكثري

فان الامور الاتفاقية هي التي ليست دائمة ولا اكثرية لكن الامور الطبيعية دائمة

واكثرية فليست اتفاقية فبقي ان يكون بخاصية يختص بها من سائر الاجسام ويكون

تلك الخاصية مبدأ صدور ذلك الفعل ثم لا يخلو اما ان يراد ذلك لا لاجل

تأكيد لسبق قوة الحادث بالمادة

الخاصية توجب ذلك الفعل او يكون منه في الاكثر او لا توجبه ولا يكون منه في الاكثر فان كان

يوجبه فهو مبدء لذلك وان كان في الاكثر والذي في الاكثر كما علمت في الطبيعيات هو بعينه

الذي يوجب لكن لعايق لان اختصاصه بان يكون الامر الاكثري يكون بميل من طبيعته الى

ما يكون منه فان لم يكن فيكون لعايق فيكون الاكثري ايضا في نفسه موجبا ان لم يكن

عايق فيكون الموجب هو الذي مسلم له الامر بلا عايق وان كانت تلك الخاصية لا توجب

ولا يكون منه في الاكثر يكون عنه وعن غيره واحد فاختصاصه به جزاف وقيل انه ليس

بجزاف وكان ان قيل ان كونها صاحب تلك الخاصية منه اولى فمعناه ان صدوره

عنها اوفق فهو اذن موجب له او ميسر لوجوبه والميسر علة اما بالذات واما بالعرض

واذا لم يكن علة لحرى بالذات غيره فليس هو بالعرض لان الذي هو بالعرض هو على احد

النحوين المذكورين فبقي ان تلك الخاصية نفسها موجبة والخاصية الموجبة تسمى

قوة وهذه القوة يصدر الافاعيل الجسمانية وان كان معونة من مبدأ بعد

ويؤكد بيان ان لكل حادث مبدء ماديا فنقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة لان

كل كائن يحتاج الى ان يكون قبل كونه ممكن الوجود في نفسه فانه ان كان ممتنع الوجود

في نفسه لم يكن البتة وليس امكان وجوده هو ان الفاعل قادر عليه بل الفاعل لا يقدر

عليه اذا لم يكن هو في نفسه ممكنا الا ترى انا نقول ان المحال لا قدرة عليه ولكن القدرة

هي على ما يمكن ان يكون فلو كان امكان الشيء هو نفس القدرة عليه كان هذا القول

كانا نقول ان القدرة انما يكون على ما عليه القدرة وكانا نقول ان المحال ليس عليه

قدرة لانه ليس عليه قدرة وما كنا نعرف ان هذا الشيء مقدور عليه او غير مقدور عليه

نظرا في نفس الشيء بل بنظرنا في حال القدرة القادر هل عليه قدرة ام لا فان اشكل

علينا انه مقدور عليه او غير مقدور عليه لم يمكنا ان نعرف ذلك البتة لانا ان عرفنا

ذلك من جهة ان الشيء محال او ممكن وكان معنى المحال هو انه غير مقدور عليه ومعنى

الممكن انه مقدور عليه كذا عرفنا الهيولى بالمجهول فبين واضح ان معنى كون الشيء ممكنا في نفسه

هو غير معنى كونه مقدورا عليه وان كانا بالموضوع واحدا وكونه مقدورا عليه لازم

لكونه ممكنا في نفسه وكونه ممكنا في نفسه باعتبار ذاته وكونه مقدورا عليه هو باعتبار

اضافته الى موجده واذ قد تقرر هذا فانا نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما

ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد

لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان

وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما

والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود

فاما قائم في موضوع او قائم لا في موضوع وكل ما هو قائم لا في موضوع فله وجود

خاص لا يجب ان يكون به مضافا وامكان الوجود انما هو بالاضافة الى ما هو امكان

وجود له فليس امكان الوجود جوهرا لا في موضوع فهو اذن معنى في موضوع وعارض

لموضوع ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة

وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك بحسب اعتبارات مختلفة فاذن كل

حادث فقد تقدمته المادة فنقول ان هذه الفصول التي اوردناها تريهم ان

القوة على الاطلاق قبل الفعل ومتقدمة عليه لا في الزمان وحده وهذا شيء

قد مال اليه عامة من القدماء فبعضهم جعل الهيولى وجودا قبل الصورة وان

الفاعل البسها الصورة بعد ذلك اما ابتداء من نفسه واما لداع دعاه اليه كما ظنه بعض

الشارعين فيما لا يعنيهم ولا درجة لهم في مثله فقال ان شيئا كالنفس وقع فلتة الى ان

اشتغل بتدبير الهيولى وتصويرها فلم يحسن التدبير ولا كمل حسن التصوير فتداركها

الباري تعالى واحسن تقويمها ومنهم من قال ان هذه الاشياء كانت في الازل تتحرك

لطباعها حركات غير منتظمة فاعان الباري تعالى طبيعتها ونظمها ومنهم من قال ان القديم

هو الخلاء او الهاوية او شئ لا يتناهى لم يزل ساكنا ثم تحرك او الخليط الذى يقول به

انكساغورس وذلك لانهم قالوا ان القوة تكون قبل الفعل كما فى البذور والمنى

وفى جميع ما يصنع فبالحرى ان نتامل هذا ونتكلم فيه فنقول ان الامر فى الاشيا

الجزئية الكائنة الفاسدة هو على ما قالوا وان القوة فيها قبل الفعل قبلية فى الزمان

واما الامور الكلية او الابدية التى لا تفسد وان كانت جزئية فانها لا تتقدمها التى

بالقوة البتة ثم القوة متاخرة بعد هذه الشرائط من كل وجه وذلك لان القوة اذ ليست

تقوم بذاتها فلا بد لها من ان تقوم بجوهر يحتاج ان يكون بالفعل فانه ان لم يكن صار

بالفعل فلا يكون مستعدا لقبول الشئ فان ما هو ليس مطلقا فليس ممكنا ان يقبل شيئا

ثم قد يكون الشئ بالفعل ولا يحتاج الى ان يكون بالقوة شيئا كالابديات فانها دائما

بالفعل فمن هذه الجهة حقيقة ما بالفعل قبل حقيقة القوة بالذات ومن وجه اخر

ايضا ان القوة يحتاج ان يخرج الى الفعل بشئ يكون موجودا بالفعل وقد يكون الشئ

بالقوة ليس غير يحدث ذلك الشئ وحده واما الفعل فانه لذلك ايضا يحتاج الى مخرج

اخر وينتهى الى شئ موجود بالفعل لم يحدث وفى اكثر الامر فانما يخرج القوة الى

الفعل شئ مجانس لذلك الفعل موجود قبل الفعل بالفعل كالحار يسخن والبارد

يبرد وايضا فكثيرا ما يوجد ما هو يكون بالقوة من حيث هو حامل القوة عن الشئ الذى

هو بالفعل حتى يكون الفعل بالزمان قبل القوة لا مع القوة فان المنى كان عن انسان

والبذر عن الشجرة حتى كان من ذلك الانسان وعن هذه الشجرة وليس ان يفرض

الفصل فى هذه الاشيا قبل القوة اولى من ان يفرض القوة قبل الفعل وايضا فان

الفعل فى التصور والتحديد قبل القوة بل لا يمكنك ان تحد القوة الا انها للفعل واما

الفعل فانك لا تحتاج فى تحديده وتصوره انه للقوة فانك تحد المربع وتعقله من غير

ان يخطر ببالك قوة قبوله ولا يمكنك ان تحد القوة على التربيع الا ان تذكر المربع لفظا او عقلا



ويحصل خيرية وايضا فان الفعل قبل القوة بالكمال والغاية فان القوة نقصان والفعل كمال
والخير في كل شيء انما هو مع الكون بالفعل وحيث الشر فهناك ما بالقوة بوجه ما فان
الشيء اذا كان شرا فاما ان يكون لذاته شرا ومن كل وجه وهذا محال فانه ان كان موجودا
فهو من حيث هو موجود ليس بشر وانما يكون شرا من حيث فيه عدم كمال مثل الجهل للجاهل
او لانه يوجب في غيره ذلك مثل الظلم للظالم فالظلم انما هو شر لانه ينقص من الذي فيه الظلم
طبيعة الخير ومن الذي عليه الظلم السلامة او الغنى او غير ذلك فيكون من حيث هو شر
مشوبا بعدم وبشيء بالقوة ولولا انه لم يكن معه لا امر ما بالقوة لكانت الكمالات التي تجب
للاشياء حاضرة فما كان شرا بوجه من الوجوه فبين ان الذي بالفعل هو الخير من حيث هو
كذلك والذي بالقوة هو الشر او منه الشر واعلم ان القوة على الشر خير من الفعل والكون
بالفعل خيرا خير من القوة على الخير ولا يكون الشر شرا بالقوة الشر بل لكن الشر وحي
الى ما كان فيه فنقول قد علمت حال تقدم القوة مطلقا واما القوة الجزئية فيتقدم الفعل
الذي هي قوة عليه وقد يتقدمها فعل مثل فعلها حتى يكون القوة منه وقد يجب لكن يكون
معها شيء آخر يخرج القوة الى الفعل والا لم يكن فعل البتة ولو جاز ان القوة وحدها لا
يكفي في ان يكون فعل بل يحتاج الى مخرج للقوة الى الفعل فقد علمت ان الفعل بالحقيقة
اقدم من القوة وانه هو المتقدم بالشرف والتمام

فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع

التام اول ما عرف في الاشياء ذوات
العدد اذ كان جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا للشيء قد حصل بالعدد ولم يبق شيء
من ذلك غير موجود ثم نقل ذلك الى الاشياء ذوات الكم المتصل فقيل تام في القامة والامتداد
اذ كانت تلك ايضا عند الجمهور معدودة لانها انما يعرف عند الجمهور من حيث تقدر
واذا قدرت لم يكن بد من ان تعد ثم نقلوا ذلك الى الكيفيات والقوى فقالوا كذا تام
القوة وتام البياض وتام الحسن وتام الخير كان جميع ما يجب ان يكون له من الخير قد حصل

ولم يبق شيء من خارج تماما كان من جنس الشيء شيء وكان لا يحتاج اليه في ضرورة او منفعة

او نحو ذلك واوه زايدا او ورا الشيء تاما او دونه ثم ان كان ذلك الذي قد وجد مما يحتاج

اليه الشيء في نفسه قد حصل وحصل معه شيء اخر من جنسه ليس يحتاج اليه فاصل ذات الشيء

الا انه وان كان ليس يحتاج اليه في ذلك الشيء فهو نافع في بابه قيل لجملته ذلك انه فوق

التمام ووراء الغاية فهذا هو التام والتمام وكان اسم للنهاية وهو اولا للعدد ثم

لغيره على الترتيب وكان الجمهور لا يقولون لدى العدد انه تام ايضا اذا كان اقل

من ثلثة فكلما كانهم لا يدون لكل وجميع وكان الثلثة انما صارت تامة لانها لها مبدا

وواسطة ونهاية وانما كان كون الشيء له مبدأ وواسطة ونهاية بجملته تاما لان

اصل التمام كان في العدد ثم لم يكن هذا في طبيعة عدد من الاعداد من حيث هو عدد

ان يكون تاما على الاطلاق فان كل عدد في جنس وحدانيته ما ليس موجودا

فيه بل انما ان يكون تاما في العشرية والتسعية واما من حيث هو عدد فليس يجوز ان

تاما من حيث هو عدد واما من حيث له مبدأ ومنتهى وواسطة فهو تام لانه من حيث

يكون له مبدا ومنتهى يكون ناقصا من جهة ما ليس في بينهما شيء من شانه ان

يكون بينهما وهو الواسطة وقس عليه ساير الاقسام اي ان يكون واسطة اكثر

وليس مبدئ وواسطة ومنتهى في حد فقد ما يجب ان يكون مبدا ثم من المحال ان يكون

مبدان في الاعداد ليس احدهما واسطة بوجه الا لعددين ولا منتهيان ليس احدهما

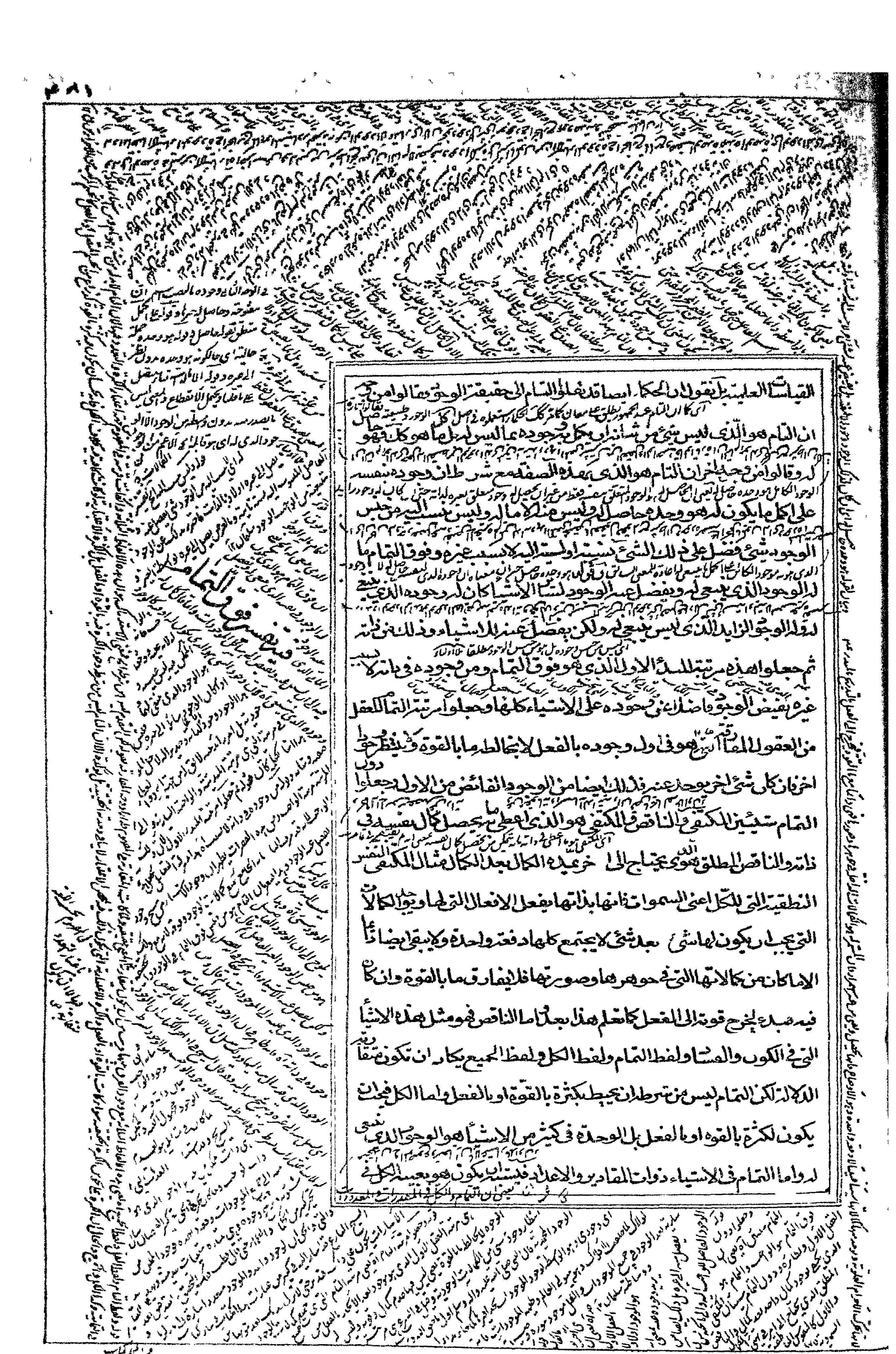
بواسطة بوجه الا لعددين واما الوسايط فقد يجوز ان يكثر الا انها تكون

جملتها في انها تكون واسطة كشيء واحد ثم لا يكون للتكرر حد يوقف عليه فاذا حصل

المبدئية والنهاية والتوسط هو اتم ما يمكن ان يقع في ترتيب مثله ولا يكون ذلك

الا للعدد ولا يكون منحصرا الا في الثلثة واذا انتهينا الى هذا المبلغ فلنعرض عنه فليس

من عادتنا ان نتكلم في مثل هذه الاشياء التي يبتني على تخمينات اقناعية وليست من طرق فن



فصل في التام

القياسات العلمية بل نقول ان الحكماء ايضا قد نقلوا التام الى حقيقة الوجود فقالوا من جهة

ان التام هو الذي ليس شيء من شانه ان يكون لوجوده مما ليس له بل ما هو كله فهو

له وقالوا من جهة اخرى ان التام هو الذي بهذه الصفة مع شرط ان وجوده بنفسه

على اكمل ما يكون له هو وجده حاصل له وليس مثلا الا ما له وليس نسبته اليه من جنس

الوجود شيء فضل على ذلك الشيء نسبة اولية اليه لا بسبب غيره وفوق التام ما

له الوجود الذي ينبغي له ويفضل عنه الوجود لسائر الاشياء كان له وجوده الذي ينبغي

له والوجود الزائد الذي ليس ينبغي له ولكن يفضل عنه للاشياء وذلك من ذاته

ثم جعلوا هذه مرتبة للمبدأ الاول الذي هو فوق التمام ومن وجوده في ذاته لا بسبب

غيره يفيض الوجود فاضلا عن وجوده على الاشياء كلها وجعلوا مرتبة التمام للعقل

من العقول المفارقة التي هو في اول وجوده بالفعل لا يخالطه ما بالقوة ولا ينتظر حدوث

اخر فان كل شيء اخر يوجد عنه فذلك ايضا من الوجود الفائض من الاول وجعلوا دون

التمام شيئين المكتفي والناقص والمكتفي هو الذي اعطي ما به يحصل كماله بنفسه في

ذاته والناقص المطلق هو الذي يحتاج الى اخر يمده بالكمال بعد الكمال مثال المكتفي النفس

النطقية التي للكل اعني السموات فانها بذاتها يفعل الافعال التي لها وتوالي الكمالات

التي يجب ان يكون لها شيء بعد شيء لا يجتمع كلها دفعة واحدة ولا يبقى ايضا دائما

الا ما كان من كمالاتها التي في جوهرها وصورتها فلا يفارقها ما بالقوة وان كان

فيه مبدء يخرج قوته الى الفعل كما نعلم هذا بعد واما الناقص فهو مثل هذه الاشياء

التي في الكون والفساد ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد ان تكون متفقة

الدلالة لكن التمام ليس من شرطه ان يحيط بكثرة بالقوة او بالفعل واما الكل فيجب ان

يكون لكثرة بالقوة او بالفعل بل الوحدة في كثير من الاشياء هو الوجود الذي ينبغي

له واما التمام في الاشياء ذوات المقادير والاعداد فنسبته ان يكون هو بعينه الكل في

الموضوع فالشيء تام من حيث انه لم يبق شيء خارجا عنه وهو كل لاما يحتاج اليه خارجا
فيه فهو بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل وبالقياس الى ما لم يبق خارجا
عنه تام ثم قد اختلف في استعمال لفظ الكل والجميع على اعتبارين فتارة يقولون
ان الكل يقال للمتصل والمنفصل والجميع لا يقال الا للمنفصل وتارة يقولون
ان الجميع يقال خاصة لما ليس لوضعه اختلاف والكل لما لوضعه اختلاف ويقال
كل وجميع معا لما يكون له الحالان جميعا وانت تعلم ان هذه الالفاظ يجب ان يستعمل
على ما يقع عليه الاصطلاح والاحرى من وجه ان يقال الكل لما كان فيه انفصال
حتى يكون له جزء فان الكل يقال بالقياس الى الجزء والجميع ايضا يجب ان يكون كذلك فان
الجميع من الجمع والجمع انما يكون لآحاد بالفعل او وحدات بالفعل لكن الاستعمال
قد اطلق على ما كان ايضا جزء ووحدة بالقوة فكان الكل يعتبر فيه ان يكون في
الاصل بازاء الجزء والجميع بازاء الواحد فكان الكل يعتبر فيه ان يكون له ما يعده و
ان لم يلتفت الى وحدته وكان الجميع يعتبر فيه ان يكون فيه آحاد وان لم يلتفت الى العد
وكان هذا القول كله من الفضل فان الاصطلاح لو جرى بما يعدل الى مجرى واحد حتى صار
ايضا يقال الكل والجميع لغير ذوات الكمية اذ كان لهما ان يتكمم بالعرض كالبياض
كله والسواد كله او كان لهما ان يشتد ويضعف كالحرارة كلها والقوة كلها ويقال
للمركب من اشياء مختلفة كالحيوان كل اذ هو من نفس وبدن واما الجزء فتارة يقال
لما يعد وتارة لما يكون شيئا من الشيء وان لم يكن يعده وان كان لا يعده وربما اخص هذا
باسم البعض ومن الجزء ما ينقسم اليه الشيء لا في الكم بل في الوجود مثل النفس والبدن
للحيوان والهيولى والصورة للمركب وبالجملة ما يتركب منه المركب المختلف المبادي لا في الكم

المقالة الخامسة فصل في الامور العامة وكيفية وجودها

والحري ان نتكلم الان في الكلي والجزئي فانه مما يناسب ايضا ما فرغنا منه وهو من الاعراض الخاصة بالوجود

فنقول ان الكلي قد يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال كلي للمعنى اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث ان من طبيعته ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع لتصوره ان يقال على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل الشمس والارض فانهما من حيث يعقل شمسا وارضا لا يمنع الذهن عن ان يجوز ان معناهما يوجد في كثيرين الا ان ياتيه دليل او حجة يعرف بها ان هذا ممتنع ويكون ذلك ممتنعا بسبب من خارج لا لنفس تصوره وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع معناه على كثيرين كذات زيد هذا المشار اليه فانه يستحيل ان يتوهم الا له وحده فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى غير معنى الكلية وهو الفرسية فان حد الفرسية ليس حد الكلية ولا الكلية داخلة في حد الفرسية فان الفرسية لها حد لا يفتقر الى الكلية لكن يعرض له الكلية فانه في نفسه ليس شيء من الاشياء البتة الا الفرسية فانه في نفسه لا واحد ولا كثير ولا موجود في الاعيان ولا في النفس ولا شيء من ذلك بالقوة ولا بالفعل على انه يكون داخلا في الفرسية بل هي من حيث هي فرسية فقط بل الواحدية صفة تقترن الى الفرسية فيكون مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط انها تطابق بحدها اشياء كثيرة تكون عامة ولانها ماخوذة بخواص واعراض مشار اليها تكون خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سئلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلا هل الفرسية الف او ليس الف لم يكن الجواب الا السلب لاي شيء كان ليس على ان السلب بعد

على أنه قيل من حيث هي ليس بما يقال إن المربعية من حيث هي مربعية ليست بالفعل

ليست من حيث هي مربعية بالفعل ولا شيء من الأشياء. فإن كان طرفا المسألة عن شيء

لا يخلو منهما شيء لم يلزم أن يجاب بهما البتة وبهذا يفترق حكم الموجبة والسالبة المعدولتين

اللتين في قوة المتضادتين وذلك لأن الموجبة مما الذي يلزم للسالبة معناه أن الأمر

الذي هو موصوف بذلك الوصف موصوفاً بهذا الوصف الآخر وليس إذا كان موصوفاً

من كل جهة هو إنسان وليس إذا كان الإنسان واحداً وأبيض كان هوية الإنسانية هو

الواحد والأبيض وإذا جعلنا الموضوع في المسألة هوية الإنسانية من حيث هي إنسانية

كشيء واحد وسئل عن طرفي النقيض فقيل أواحد هو أو كثير لم يلزم أن يجاب بأيهما كان لأنها من حيث

هي هوية الإنسانية غير كل واحد منهما ولا يوجد في حد ذلك الشيء إلا الإنسانية فقط

وأما أنه هل يوصف بأنه واحد أو كثير على أنه وصف يلحقه من خارج فلا محالة أنه يوصف بذلك

ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو إنسانية فقط فلا يكون من حيث هو إنسانية

هو كثير بل إنما يكون كأن ذلك شيء يلحقه من خارج فإذا نظرنا إليه من حيث هو إنسانية

فقط فلا يجب أن نشوب بنظرنا إلى شيء من خارج يجعل النظر نظرين نظراً إليه بما هو هو

ونظراً إلى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الأول لا يكون إلا إنسانية فقط فلهذا إن قال

قائل إن الإنسانية التي في زيد من حيث هي إنسانية هل هي غير التي في عمرو فيلزم أن نقول

لا وليس يلزم من تسليم هذا أن نقول فإذن تلك وهذه واحدة بالعدد لأن هذا كان

سلباً مطلقاً وعنينا بهذا السلب أن تلك الإنسانية من حيث هي إنسانية هي إنسانية فقط

وكونها غير التي في عمرو شيء من خارج فإنه إن لم يكن ذلك خارجاً عن الإنسانية لزم

أن تكون الإنسانية من حيث هي إنسانية ألفاً مثلاً أو ليس ألفاً وقد أبطلنا ذلك وإنما

أخذنا الإنسانية من حيث هي إنسانية فقط على أنه إذا قيل الإنسانية التي في زيد من حيث

هي إنسانية يكون قد جعلها اعتباراً من حيث هي إنسانية ساقطاً عنها أنها فيه



او انها التي في زيد والا فيكون قد اخذ الانسانية على انها في زيد فاذا جردنا وتكلمنا على انا

لا نلتفت اليها الا وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان نرجع الكناية التي في انها الى الانسانية التي

في زيد فيكون هذا محالا من القول فانه لا يجتمع ان يكون انسانية في زيد وهي باعتبار

انها انسانية فقط وان رجعت الى الانسانية فقد كرر الغلط الاول يعني الانسانية

التي لها من خارج ان كانت في زيد فقد يسقط انها في زيد فهل هي هكذا او هكذا فانه

باعتبار غير الانسانية فان سألنا سائل وقال انتم تقولون انها ليست كذا

او كذا وكونها ليست كذا ولا كذا غير كونها انسانية بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب انها

من حيث هي انسانية ليس كذا بل نجيب انها ليست من حيث انسانية كذا وقد عرفت الفرق بينهما

في المنطق وههنا شيء آخر وهو ان الموضوع في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال اذا

لم يلحق بحصر ولا يكون عنها جواب اللهم الا ان يرجع بتلك الانسانية كأنها مشار اليها

ان لا كثرة فيها فحينئذ لا يكون قولنا من حيث هي انسانية جزءا من الموضوع لانه لا يصلح

ان يقال ان الانسانية التي هي من حيث هي انسانية الا وقد عادت مهملة وان قيل ان تلك

الانسانية التي هي من حيث هي انسانية يكون قد وقع اليها الاشارة فرأيت على

الانسانية ثم ان سألنا في ذلك فيكون الطرفان من المسألة متساويين عنها ولم يجب ان

يكون واحدا او كثيرا هو هو او غير الا على معنى انها لا بد لها ان يكون هو هو او غير انه

نقول لا بد لها من ان تصير غير ما الاعراض التي معها اذ لا يوجد الانسانية الا مع الاعراض وح

لا يكون ماهيته من حيث هي انسانية فقط فان ليست انسانية عمرو هي غير انسانية

بالاعراض فيكون لهذه الاعراض تأثير في تشخص زيد بانه مجموع الانسان او الانسانية في

اعراض لازمة ومن جملتها اجزاء منه وتأثير في الانسان او الانسانية بانها منسوبة اليه بعوض منه

ونجمع هذا ونعبر عنه بعبارة اخرى كالتذكرة لما سلف من قولنا فنقول ان شيئا محسوسا

هو الحيوان او الانسان مع مادة وعوارض فهذا هو الانسان الطبيعي وفيه شيء هو حيوان

او الانسان منظور الى ذاته بما هو هو غير ماخوذ معه ما خالطه وغير مشترط فيه انه عام

او خاص او واحد او كثير لا بالفعل ولا باعتبار القوة ايضا من حيث هو بالقوة اذ الحيوان

بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت

الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان

من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان

او معقول في النفس فهو حيوان وشيء ليس هو حيوان منظور اليه وحده ومعلوم

انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب

الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع

غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه مع غيره امر عارض له او لازم فالطبيعة كالحيوانية

والانسانية بهذا الاعتبار متقدمة في الوجود على الحيوان الذي هو شخصي بعوارضه

او كلي وجودي او عقلي تقدم البسيط على المركب والجزء على الكل وبهذا الوجود

لا هو جنس ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير بل هو بهذا الوجود حيوان فقط وانسان

فقط لكنه يلزمه لا محالة ان يكون واحدا او كثيرا اذ لا يخلو عنهما شيء موجود على ان ذلك

لازم له من خارج وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في كل شخص فليس هو

بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما الا انه في حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار

حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو

حيوان لا باعتبار انه حيوان ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فالحيوان

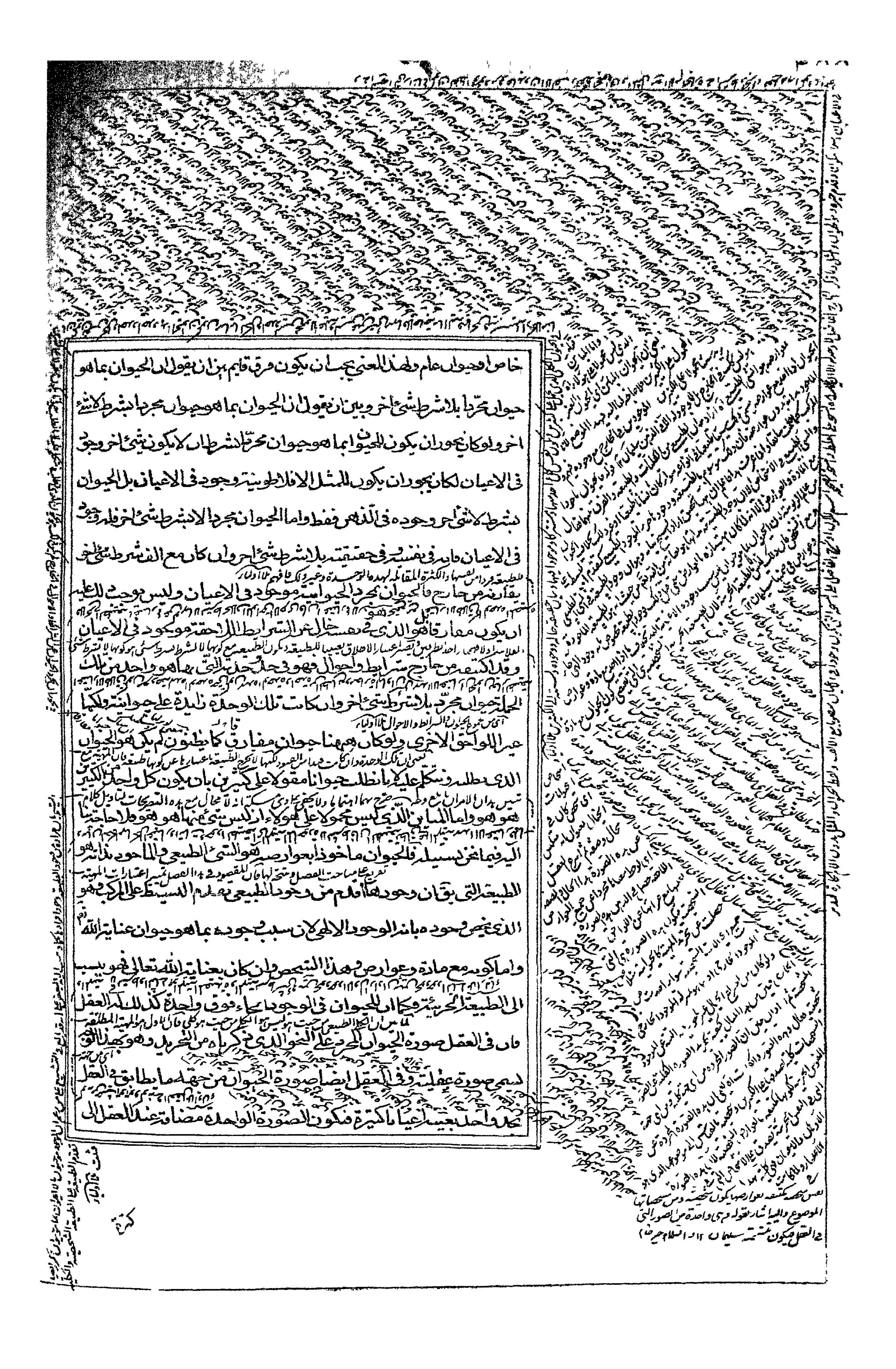
موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان

غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته و

ذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا

اخر ولقائل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجود في الاشخاص لان الموجود

في الاشخاص هو حيوان ما لا الحيوان بما هو حيوان بما هو حيوان موجود فهو اذن
مفارق للاشخاص ولو كان الحيوان بما هو حيوان موجودا لهذا الشخص لم يخل اما
اما ان يكون خاصا له او غير خاص فاذا كان خاصا له لم يكن الحيوان بما هو حيوان
هو الموجود فيه بل هو حيوان ما وان كان غير خاص كان شي واحد بعينه بالعدد
موجودا في الكثرة وهذا محال وهذا الشك وان كان ركيكا سخيفا فقد اوردناه
بسبب انه قد وقع منه الشبهة في زماننا لطائفة ممن يتشحط في الفلسفة فنقول ان هذا
الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه احدها الظن بان الموجود من الحيوان اذا كان
حيوانا ما فان طبيعة الحيوانية معتبرة بذاتها لا بشرط اخرى لا يكون موجودة فيه وقد
بيان غلط هذا الظن قد تقدم والثاني الظن بان الموجود من الحيوان بما هو حيوان
يجب ان يكون خاصا او غير خاص بمعنى العدد وليس كذلك بل الحيوان اذا نظر اليه بما هو
حيوان ومن جهة حيوانيته لم يكن خاصا ولا غير خاص الذي هو العام بل كلاهما يسلبان
عنه لانه من جهة حيوانيته حيوان فقط ومعنى الحيوان في انه حيوان غير معنى الخاص والعام وليسا
داخلين ايضا في مهيته واذا كان كذلك لم يكن الحيوان بما هو حيوان خاصا ولا عاما في حيوانيته
بل هو حيوان لا غير ثم من الامور والاحوال اللاحقة يلزمه ان يكون خاصا او عاما فقوله لم
يخل اما ان يكون خاصا او يكون عاما ان عنى بقوله ان لا يخلو عنهما في حيوانيته فهو خال عنهما
في حيوانيته وان عنى انه لا يخلو عنهما في الوجود اي لا يخلو عن لزوم احدهما فهو صادق فان
الحيوان يلزمه ان يكون خاصا او عاما وايهما عرض له لم يبطل عنه الحيوانية التي هي
باعتبارها ليس بخاص ولا عام بل يصير خاصا او عاما بعدها بما يعرض لها من الاحوال
وهذا شيء تعرفه بما قلناه فالحيوان بما هو حيوان لا يجب ان يقال عليه
خصوص او عموم وليس يحق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقع عليه خصوص
او عموم وذلك لانه لو كانت الحيوانية توجب الا يقع عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان



خاص فحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق قائم بين ان يقول ان الحيوان بما هو

حيوان مجردا بلا شرط شيء اخر وبين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء

اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجرد الا بشرط ان لا يكون شيء اخر وجود

في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان

بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط واما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود

في الاعيان فانه في نفسه وفي حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط شيء اخر

يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه

ان يكون مفارقا بل هو الذي في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان

وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد نفسه الذي هو به واحد من تلك

الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء اخر وان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها

غير اللواحق الاخرى ولو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هو الحيوان

الذي نطلبه ونتكلم عليه لانا نطلب حيوانا مقولا على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثير

هو هو واما المباين الذي ليس محمولا على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا

اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو

الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو

الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله

واما كونه مع مادة وعوارض وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب

الطبيعة الجزئية وكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد كذلك له في العقل

فان في العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذي ذكرناه من التجريد وهو بهذا النحو

يسمى صورة عقلية وفي العقل ايضا صورة الحيوان من جهة ما يطابق في العقل

بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فتكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى

كثرة وهو بهذا الاعتبار كلي وهو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبته الى اي واحد

اخذت من الحيوانات اي واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ثم انتزع

العقل مجرد معناه عن العوارض وحصل في العقل هذه الصورة بعينها وكانت

هذه الصورة هي ما يحصل من تجريد الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ من موجود

من خارج او ما جرى مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه خارجاً بل اخترعه

الخيال وهذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس

الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس

الشخصية كثيرة بالعدد فيجوز ان يكون هذه الصورة الكلية كثيرة بالعدد من

الجهة التي بها شخصية ويكون لها معقول كلي آخر هو بالقياس اليها كهي بالقياس الى الخارج وتتميز في

النفس عن هذه التي هي كلية بالقياس الى الخارج بان يكون مقولة عليها وعلى غيرها

وسنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة

من خارج ومن جهة ليست اما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو

محمولاً على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو وعلى شخص آخر كذلك فذلك ممتنع بيّن و

سنزيد بياناً ان الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط

فصل في كيفية كون الكلية للطبائع واتمام القول في ذلك وفي

الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو

وهو هذه الطبيعة عارضاً لها احد المعاني التي سميناها كلياً وذلك المعنى ليس له

وجود مفرد في الاعيان البتة وليس الكلي بما هو كلي موجوداً مفرداً بنفسه انما

يشكل من امره انه هل له وجود على انه شيء من الاشياء حتى يكون في الاعيان مثلاً

شيء هو انسان وهو ذاته بعينها موجودة في كثيرين ونحن قد قلنا اما طبيعة

الانسان من حيث هو انسان فيلزمها ان يكون موجودة وان لم يكن انساناً موجوداً هو



انها انسان ولا اختلاف فيه وقد يلحقها مع الوجود بهذه الكليات ولا وجود لهذه الكلية
الا في النفس واما الكلية من خارج فعلى اعتبار اخر شرحناه في الفنون السابقة
بل هذه الطبايع ما كان منها غير محتاج الى المادة فان يسمى ولا فان يبدء لها وجود
فيكون من المستحيل ان يتكثر الا ما هو يكون النوع منه قائماً وحده بالعقل لان مثل
هذه الطبيعة ليست تتكثر بالفصول ولا بالمواد ولا بالاعراض اما بالفصول فلنوعيته
واما بالمواد فلتجرده واما بالاعراض فلان الاعراض اما ان تكون لازمة للطبيعة
فلا تختلف فيها الكثرة بحسب النوع واما ان تكون عارضة غير لازمة للطبيعة
فيكون عروضها بسبب يتعلق بالمادة فيلزم في مثل هذا اذا كان نوعاً موجوداً
ان يكون واحداً بالعدد وما كان منها محتاجاً الى المادة فانما يوجد مع ان توجد
المادة مهيأ فيكون وجوده مستلحقاً باعراض واحوال خارجة يتشخص بها
وليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير مادية وقد عرفت هذا في
خلال ما علمت واما ان كانت هذه الطبيعة جنسية فسنبين ان طبيعة الجنس
لا يجوز ان تقوم الا في الانواع ثم يقوم قوام الانواع فهذه حال وجود الكليات وليس
يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجوداً في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو اذا
كانت لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا
يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض مهيته معقولة بالقياس الى زيد
وما ليس يستقر في ذات الانسان ليس يستقر فيه محوجاً الى ان يصير فيها
مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن مضافاً الا الى المعلوم ويلزم من
هذا ان يكون ذاتاً واحدة قد اجتمع فيها الاضداد خصوصاً ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة
سليمة بانها انسانية واحدة اكتنفها اعراض عمرو وبانها بعينها اكتنفتها اعراض زيد

فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر ولا تنظرن الى هذه الاضافات ونحو علمناك

فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية اي

هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور

الذهني فاما كيفية وقوع ذلك فيجب ان يتامل مما قلناه في كتاب النفس فالمعقول في

النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس

الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد فاما من حيث

هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان

الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة

يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن

حيث انها يشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي

كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات

الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا تمكن الا

بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة الى كثيرة لم يكن تركيب فجاز ان

يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي

لانه والنفس نفسها تتصور ايضا كليا اخر يجمع هذه الصورة ولغيرها في تلك النفس

او في نفس غيرها فانها كلها من حيث هي في النفس تحد بحد واحد وكذلك فلها

بوجه ما شركات اخرى فيكون بالكلي الاخر مع ان هذه الصورة كلية لخاص هو

نسبته الى امور في النفس وهذه انما كانت نسبتها الخاصة انما هي كلية الى امور

من خارج على ان جميع تلك الخارجات نسبتها الى الذهن فجاز ان يقع عنها في

هذه الصور بعينها واذا سبق واحد فاثر في النفس منه بهذه الصفة لم يكن

للاخر تاثير جديد لا حكم هذا الجواز للغير فان هذا الاثر هو مثال صورة الشيء


مجردة عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه الموثرات اثر
ما شيء غير تلك الامور المعروفة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقا فهو اما الكلي الذي في النفس بالقياس الى هذه الصور التي في النفس فهذا
الاعتبار له بحسب القياس الى صورة سبقت من هذه الصور التي في النفس
الى النفس ثم هذه ايضا تكون صورة شخصية من جهة ما هي على ما قلناه ولان
في قوة النفس ان تعقل فيعقل انها عقلت وتعقل انها عقلت وان تركبت
في ما فات وتعقل للشيء الواحد امور الاختلاف من المناسبات التي الى غير النهاية
بالقوة فيجب ان لا يكون لهذه الصور العقلية المترتبة بعضها على بعض وقوف
ويلزم ان تذهب الى غير النهاية لكن يكون بالقوة لا بالفعل لانه ليس يلزم
اذا عقلت شيئا ان يكون العقل يعقل الامور التي تلزمه لزوما قريبا وان
خطر بالبال فضلا عما يبعد فالعدد ان مناسبات في الجذر والضم والاضافات
الا اذا كان اقرب الشيء اليه من النفس يلزم ان تكون النفس في آن واحد
تعقل تلك كلها او تكون مشتغلة على الدوام بذلك الى ان تفنى القوة المتناهية ان
تعقل ذلك مثل اختلاف المضعفات التي لا نهاية لها بالبال ومراجعة عدة
باعداد لا نهاية لها بالبال بل بوقوع مناسبة عدد مع مثله مرارا لا نهاية لها
الصحيح ان هذا الشيء ممتنع في ذكره واما انه هل يجوز ان يقوم المعنى العا
لكثرة مجردة عن الكثرة وعن الصورة العقلية فامر سنتكلم فيه من بعد فانا اذا قلنا
ان الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان فلسنا نعني من حيث هي كلية ان بهذه
من الكلية بل نعني ان الطبيعة التي تعرض لها الكلية موجودة في الاعيان فهي من
عقلت المعقولات الشيء من حيث هي صارت كلية وقارنت نفسها
لا في المادة والاعراض لو كانت المادة والاعراض لكانت تلك الشخص الاخر



هذه الطبيعة موجودة في الاعيان باعتبار الاول وليست فيه كلية موجودة وباعتبار
الثاني والرابع ايضاً في الاعيان فان جعل هذا الاعتبار معنى الكلية كانت هذه الطبيعة
مع الكلية في الاعيان واما الكلية التي نحن في ذكرها فليست الا في النفس فقد عرفنا هذه
الاشياء وقد سهل لنا الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي وذلك ان الكل من
حيث هو كل يكون موجوداً في الاشياء واما الكلي من حيث هو كلي فليس موجوداً
الا في التصور وايضاً الكل يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلاً في قوامه واما الكلي فانه
لا يعد باجزائه ولا ايضاً الجزئيات داخلة في قوامه وايضاً فان طبيعة الكل لا يقوم
الاجزاء التي فيه بل يتقوم منها واما طبيعة الكلي فانها يقوم الاجزاء التي فيه ولذلك
فان طبيعة الكل لا يصير جزءاً من اجزائه واما طبيعة الكلي فانها جزء من طبيعة
الجزئيات لانها اما الانواع فيتقوم من طبائع الكليات اعني الجنس والفصل واما
الاشخاص فيتقوم من طبيعة الكليات كلها ومن طبيعة الاعراض التي يكتنفها مع
المادة وايضاً فان الكل لا يكون كلاً لكل جزء وحده لو انفرد والكلي يكون كلياً محمولاً على
كل جزئي وايضاً فان اجزاء كل كل متناهية وليس اجزاء كل كلي متناهية وايضاً الكل يحتاج
الى ان يحضره اجزاؤه معاً والكلي لا يحتاج الى ان يحضره اجزاؤه وقد يمكنك ان تجد فروقاً
ايضاً غير هذه فتعلم ان الكل غير الكلي

فصل ٣ في الفصل بين الجنس والمادة

والذي بقي لنا الان فهو ان نعرف طبيعة الجنس والنوع واما
ان الجنس على كم معنى يقال فقد كان في زماننا يقال على معان كثيرة وقد ذهب
استعمالها في زماننا فالجنس في صناعتنا لا يدل الا على المعنى المنطقي المعلوم و
على الموضوع وربما استعملنا لفظ الجنس مكان النوع فقلنا ليس كذا من جنس
كذا اي من نوعه او من جملته ما يشاركه في حده والنوع ايضاً يدل عندنا الان في زماننا
وعادتنا في الكتب العلمية لا على النوع المنطقي وعلى صور الاشياء وعرضنا الان

وعلى صور الأشياء وعرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون من ذلك فنقول إن المعنى
الذي يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنساً لأنه على نحو من التصور إذا تصور عنه
ولو اقترن به اعتبار لم يكن جنساً وكذلك كل واحد من الكليات المشهورات ولنجعل
بياننا في الجسم فهو مثال أكثر إشكالاً على المتوسطين في النظر فنقول إن الجسم قد
يقال إنه جنس للإنسان وقد يقال إنه مادة للإنسان فإن كان مادة للإنسان لم
يجز أن يكون جزءاً من وجوده واستحال أن يحمل ذلك الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق
بين الجسم وقد اعتبر مادة وبينه وقد اعتبر جنساً فههنا يتضح لنا سبيل إلى معرفة
ما نريد بيانه فإذا أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له هذا و
بشرط أنه ليس داخلاً فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم إليه معنى غير هذا مثل
حس أو تغذ أو غير ذلك كان معنى خارجاً عن الجسمية محمولاً في الجسمية مضافاً إليها فا
لجسم مادة وإن أخذنا الجسم جوهراً ذا طول وعرض وعمق بشرط أن لا يتعرض لشيء
آخر البتة ولا يوجب أن يكون جسميته لجوهرية مصورة بهذه الأقطار فقط بل
جوهرية كيف كانت ولو مع ألف معنى مقوم لخاصية تلك الجوهرية وصورة و
لكن معها أو فيها الأقطار فللجملة أقطار ثلاثة على ما هي للجسم وبالجملة أي مجتمعات
تكون بعد أن يكون جملتها جوهراً ذا أقطار ثلاثة ويكون تلك المجتمعات إن كانت
هناك مجتمعات داخلة في هوية ذلك الجوهر لا أن يكون تلك الجوهرية تمت
بالأقطار ثم لحقت تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الملحوظ هو
الجسم الذي هو الجنس فالجسم بالمعنى الأول لأنه جزء من الجوهر المركب من الجسم
والصورة التي بعد الجسمية التي بمعنى المادة فليس بمحمول لأن تلك الجملة ليست
بمجرد جوهر ذي طول وعرض وعمق فقط وأما هذا الثاني فإنه محمول على كل مجتمع من
مادة وصورة واحدة كانت أو ألفاً وفيها الأقطار الثلاثة فهو إذن محمول على

المجتمع



المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس لا بجملته فذلك جوهر وإن اجتمع من معان

كثيرة فإن تلك الجملة موجودة لا في موضوع وتلك الجملة لأنها جوهر وهو جوهر له

طول وعرض وعمق وكذلك فإن الحيوان إذا أخذ حيوانا بشرط أن لا يكون في جسميته

إلا جسمية وتغذ وحس وأن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه فربما كان لا يبعد أن

يكون مادة للإنسان أو موضوعا وصورته النفس الناطقة وإن أخذ بشرط

أن يكون جسما المعنى الذي يكون به جسما حساسا على سبيل

تجويز الحس وغير ذلك من الصور ولو كان وحده النطق أو فصل يقابل النطق

غير متعرض لوضع شيء منها أو وضعه بل يجوز وجود أي ذلك كان في هويته ولكن

[illegible] معها الصورة [illegible] كان [illegible] أن لا يكون [illegible] ويكون

كان حيوانا بمعنى الحس وكذلك فإنه الحال في الحساس والناطق فإن أخذ الحساس

جسما أو شيئا له حس بشرط أن لا يكون زيادة أخرى لم يكن فصلا وإن كان

من الإنسان وكذلك الحيوان غير محمول عليه وإن أخذ جسما أو شيئا يجوز له رؤية

ومبدأ الصورة والشرط كان بعد أن يكون فيها حس كان فصلا وكان

الحيوان محمولا عليه فإذن أي معنى أخذ تشكل الحال في جسميته فيما يتعرض له

وجد [illegible] فقد يجوز انضمام الفصول إليها كان على أنها فيه كان جنسا و

إن أخذ [illegible] بعض الفصول [illegible] المعنى [illegible]

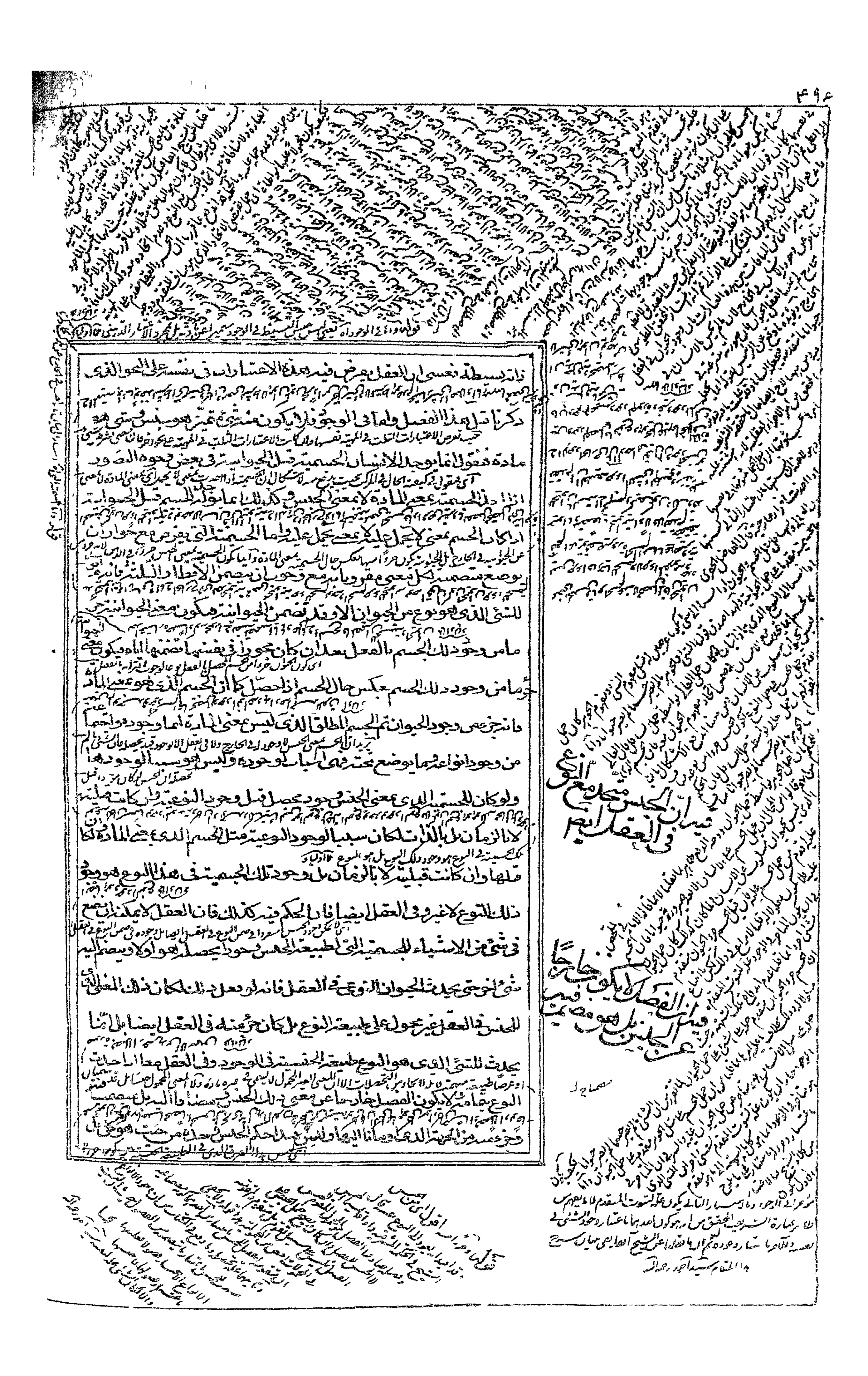
[illegible]

[illegible]

لذلك كان جنسا [illegible] بشرط أن لا يكون زيادة [illegible]

تكون زيادة [illegible] أو بأن لا يتعرض [illegible]

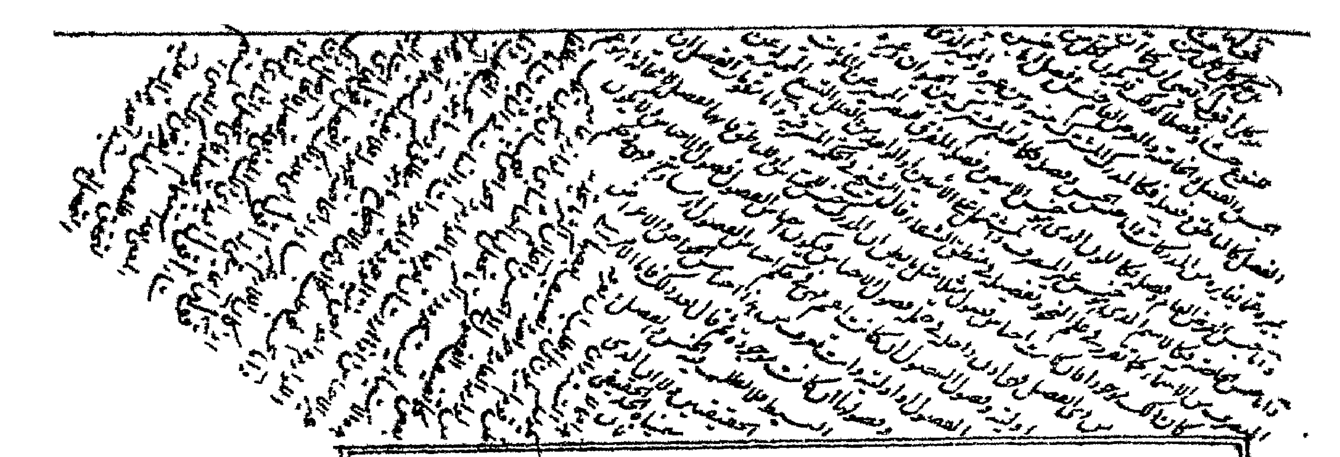
[illegible]



ذات بسيطة يفصلها العقل فيعرض فيها هذه الاعتبارات في نفسها على النحو الذي
ذكرناه في هذا الفصل وأما في الوجود فلا يكون منها شيء متميز هو جنس وشيء هو
مادة فنقول أما وجود الإنسان الجسمية قبل الحيوانية في بعض وجوه التقدم
إذا كانت الجسمية بمعنى المادة لا بمعنى الجنس وكذلك أيضا ما يقول الجسم قبل الحيوانية
إذا كان الجسم بمعنى لا يحمل عليه لا بمعنى يحمل عليه وأما الجسمية التي يعرض معها حيوانية
بوضع تصيير كل معنى مقرونا معه وحيوانية يتضمن الأقطار الثلاثة فإنه
للشيء الذي هو نوع من الحيوان إلا وقد تضمن الحيوانية فيكون معنى الحيوانية
مما هو وجود ذلك الجسم بالفعل بعد أن كان مجوزا في نفسها تضمنها إياه فيكون معنى
ما هو وجود ذلك الجسم بعكس حال الجسم إذا حصل كان الجسم الذي هو بمعنى المادة
جزءا من وجود الحيوان ثم الجسم المطلق الذي ليس بمعنى المادة إنما وجوده ولحقه
من وجود أنواعه فيما يوضع تحته فهي أسباب لوجوده وليس هو سببا لوجودها
ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل وجود النوعية فكانت علة
لا بالزمان بل بالذات لكان سببا للوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة لكا
نت قبلها وإن كانت قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود
ذلك النوع لا غير وفي العقل أيضا فإن الحكم فيه كذلك فإن العقل لا يمكنه أن يضع
في شيء من الأشياء الجسمية التي بطبيعة الجنس وجودا يحصل هو أولا ويضم إليه
شيء آخر حتى يحدث الحيوان النوعي في العقل فإنه لو فعل ذلك لكان ذلك المعنى الذي
للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان جزءا منه في العقل أيضا بل إنما
يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود وفي العقل معا بإحاطة
النوع بمقامه لا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا إليه بل متضمنا
وجزءا من الجهة التي عرفناها إليها وليس في الحكم الجنس وحده من حيث هو

تبيان أن الجنس متحد مع النوع في العقل أيضا

وفيه أن الفصل لا يكون خارجا عن الجنس بل هو مضمن فيه



حكم كل كلي من حيث هو كلي فيين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا يكون

كالمجهول بعد لا يدرى عن اي صورة وكم صورة يشتمل ويطلب النفس تحصيل ذلك لا

لم يتقرر بعد بالفعل شيء هو جسم محصل كذلك اذا اخذنا اللون والنظر اليه

النفس فان النفس تقترح تحصيل شيء متقرر بالفعل لا يكفي معنى اللون زيادة

يتقرر بالفعل لونا واما طبيعة النوع فليس يطلب فيها تحصيل معناها بل تحصيل

واما طبيعة الجنس فانها وان كانت النفس قد تطلب فيها تخصيص الاشارة ذات قد حلت

الوتحب في ما يجب ان يتبع معه فان النفس تطلب ايضا مع ذلك تحصيل معناه فلهذا

الطلب حتى انما يمكنها ان يستعد لهذا الطلب انها يكون الى النفس ان يحصل عنها

اليه شيئا فلا يمكن العقل ان يجعل جهة ان يكون ذلك هو المشار اليه شيئا الا بعد ان يصير

اليه بعد ان يجعل اللون قبل الاشارة فانه ليس يمكن ان يجعل اللون وهو لون بعد

بلا زيادة شيئا يشار اليه ما هو لون في هذه المادة وهذا الذي ليس الا لونا فقط وقد

يخصص بانواع فصلية تجعله خارج جوهر هوية مع ماهية ما هو هو الواحد

واحد منها لا يكون في مقومات الطبيعة الجنسية كما تجعل اعدادا او الكيفيات

وكذلك في الجسم الذي يجري سبيله ليس يمكن ان يجعل الذهن منه اذ اليه جسما على انه

جوهر يتضمن اي شيء اتفق بعد ان يكون الجملة على نحو بصيغة على جملته لم تحدد

الاشياء التي يتضمنها او لا يتضمنها فيصير جمعا فان قال قائل فيمكننا ان نجمع مثل هذا

الجمع اي الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا في غير الاجتماع فقد يكون الجمع

الاشياء فيه على نحو الاجتماع في طبيعة الجنس من حيث هو جنس وذلك ان هو ان يكون

المجتمعات فصولا ينضم اليه لا انه ليس كلامنا ههنا في ذلك الا لشيء يعرف انه كيف

نحو الفصول وغير الفصول اي الاشياء يجتمع على نحو الفصول لا لكلامنا فيها على نحو

المؤدي الى الفرق بين الجنس والمادة وانما اردنا ان نفرق بين شيئين يلزمنا ان نبين

التفرقة الى بيانات احوال اخرى ولما غرضنا ان نعرف ان طبيعة الجنس الذي هو الجسم
انه جوهر يجوز فيه اجتماع اشياء من شانها ان يجتمع فيه فيكون بالجملة طويلا عريضا
عميقا ويكون وان كانت لا تكون الاشياء معلومة الحد وانها مجهولة بعد والى
هذا الحد ما تكلم في هذا الفصل

فصل في كيفية دخول المعاني الخارجة

عن الجنس في طبيعة الجنس فلنتكلم الان في الاشياء التي يجوز اجتماعها في الجنس ويكون
التوقف في اثبات طبيعة ومهية محصلة بالفعل انما يقع لاجلها فنقول ان هذا
المطلب ينقسم الى قسمين احدهما ان الاشياء هي الاشياء التي يجب ان يحصرها
الجنس في نفسه يجمع فيكون الى الاشياء احاطة تامة نوعا الثاني ان الاشياء
يكون دائما في حصره مما ليس كك وذلك ان الجسم انا انحصر في الناس على النحو
المذكور لم يجعله نوعا والحيوان اذا قسم الى ذكر وانثى لم يتنوع بذلك بل هو معد
يتنوع باشياء اخرى ثم الحيوان يجوز ان يقع على شخص فيه اعراض كثيرة تكون تلك
الجملة حيوانا ... ان اليه فنقول اولا ليس يلزمنا ان نتكلف اثبات خاصية فصل
كل جنس عند كل نوع ولا ايضا فصول انواع جنس واحد فان ذلك ليس فيما قصدنا
بل الذي في مقصدنا هو معرفة القانون في ذلك وانه كيف ينبغي ان يكون الامر
في نفسه ولما اذا نظرنا الى معنى من المعاني المعقولة الواقعة في تخصيص الجنس انه
هل هذا المعنى للجنس على شرط ذلك القانون او ليس فربما جهلناه وكثير من
الاشياء وربما علمناه في بعضها فنقول ان المعنى العام اذا اضيفت اليه طبيعة
فيجب اولا لشيء ان يكون اضيف فيها اليه على سبيل القسمة حتى يرده الى النوعية
وان يكون القسمة مستحيلا ان يقلب ذلك المشار اليه في الجوهر حتى يصير
مثلا المتحرك منهما غير متحرك وهو واحد بالشخص وغير المتحرك متحركا وهو واحد
بالشخص غير المتحرك والمتحرك قسما التقسيم الذاتي بل يجب ان يكون القسمة لازمة

فيكون المعنى الخاص لا يفارق قسط العام من الجنس وبعد ذلك يجب أن يكون القسمة

منه له بمعنى أو كلاهما [illegible] فلهما [illegible] طبيعة الجنس

أو يكون [illegible] ثانيا كان تابعا لها أن لا يكون ذلك في فصل الشيء

بل كان أمرا لازما للأمر الذي هو الفصل [illegible] أن يكون [illegible]

الجوهر الجسم والغير جسم [illegible] الحركة فاتفقا

للحركة لا يلزم الجوهر [illegible] احتمال الحركة [illegible]

الجسم ويلزم الجسم أشياء كثيرة كل واحد منها يلزم الجسم [illegible] فصولا

[illegible] لأن الجوهر [illegible] المعاني

انقسام [illegible] فهو لما هو جوهر [illegible]

[illegible] أن يكون بعض الأعراض [illegible] لا يكون فصلا [illegible]

بالفصل لا بعلة [illegible] أن الجسم [illegible]

هو جسم فقط ليس مستعدا لأن يكون [illegible] الى أن يكون

أو لا ذا نفس حتى يكون ناطقا [illegible] الجنس فصلا [illegible] يكون تلك الفصول

التي [illegible] ولا يعرف فصوله [illegible] النطق

تعرف [illegible] ذا نفس [illegible] نفس

لا [illegible] أسود [illegible] الجسم بالنفس

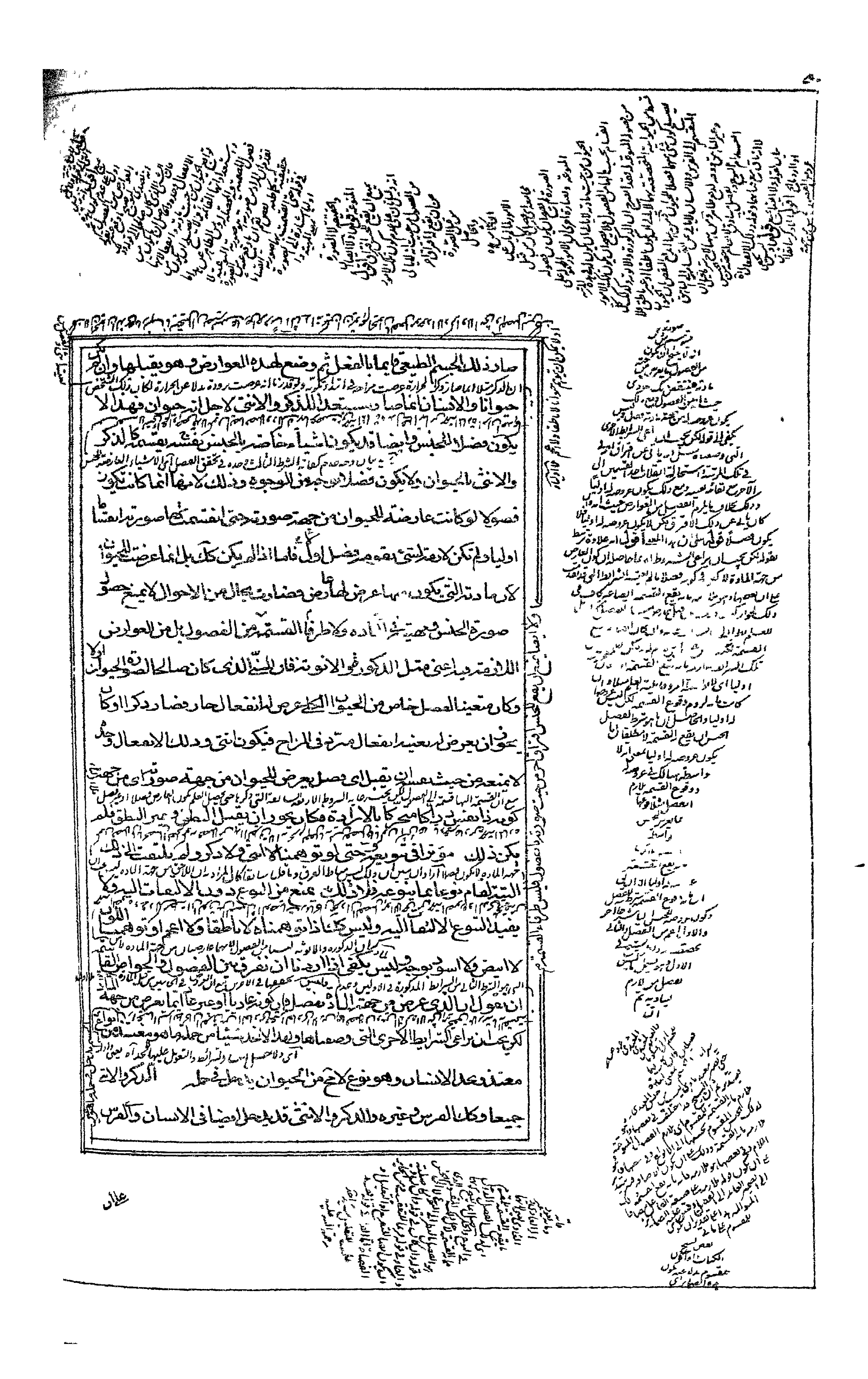
أو غير ذي نفس [illegible] الأجسام الموسطة فإذا عرض

للطبيعة الجنسية [illegible] الاستعداد اللذين

[illegible] الطبيعة [illegible]

الطبعة [illegible] الحيوان [illegible] وأسود الإنسان [illegible]

[illegible] الحيوان [illegible] وأسود [illegible]



صار ذلك الجسم الطبيعي إما بالفعل ثم وضع لهذه العوارض وهو يقبلها وإن لم

حيوانا والانسان إنما صار مستعدا للذكر والانثى لاجل أنه حيوان فهذا لا

يكون فصلا للجنس وأيضا فإنه يكونان شيئا خاصا بالجنس نفسه يقسمه كالذكر

والانثى بالحيوان ولا يكون فصلا من جميع الوجوه وذلك لأنها إنما كانت تكون

فصولا لو كانت عارضة للحيوان من جهة صورته حتى انقسمت صورته انقساما

أوليا فلم تكن لانقسامه تقويم فصل أولي فأما إذا لم يكن كذلك بل إنما عرضت للحيوان

لأن مادته التي يكون منها عرض لها عارض فصار منها حال من الاحوال لا يمنع حصول

صورة الجنس فهي من جهة المادة ولا طرفا القسمة من الفصول بل من العوارض

اللازمة فيها أعني مثل الذكورة والانوثة فإن المني الذي كان صالحا لأن يصير حيوانا أولا

وكان متعينا للفصل الخاص من الحيوان الكلي عرض له انفعال حار فصار ذكرا أو كان

حيوانا يعرض له بعينه انفعال مبرد في المزاج فيكون أنثى وذلك الانفعال وجد

لا بمعنى من حيث نفسه إن يقبل أي فصل يعرض للحيوان من جهة صورته أي من جهة

كونه ذا نفس ذا كامنة بالإرادة فكان يجوز أن يقبل النطق وغير النطق فلم

يكن ذلك من تراقي نوعه حتى لو توهمنا لا أنثى ولا ذكرا لم يلتفت إلى ذلك

التي لها نوعا تاما بنوعه فلأن ذلك مع من النوع وجد الالتفات إليه فلا

يفيد النوع لا التفات إليه وليس كذا إذا توهمناه لا ناطقا ولا أعجم أو توهمناه

لا أبيض ولا أسود بوجه فليس يكفي إذا أردنا أن نفرق بين الفصول والخواص القابل

أن نقول إن الذي يعرض من جهة المادة فصل أي يكون عارضا أو عرضا إنما يعرض من جهة

لكن يجب أن نراعي الشرائط الأخرى التي وصفناها ولهذا لا نجد شيئا من جملة ما هو مستعد

معنى بعد الانسان وهو نوع لا خير من الحيوان إلا ويحمل فيه الذكر والانثى

جميعا وكذلك الفرس وغيره والذكر والانثى قد يحملان أيضا في الانسان والفرس

على ان هذا المعنى فهو ملازم ما به يقع القسمة للقسمين وان كان من شرائط الفصل

فقد يكون في غير الفصل فهو لازم ما ليس بفصل نوعا واحدا لاستعداده وذلك اذا كان

من لوازم الفصل ويرجع فنقول ان حال المادة اذا كانت تحيل الى قبول صور

ليحدث نوع فقد يعرض لها عوارض من الامزجة وغيرها تختلف بها احوالها في انفعال

عنها الامر حيث يقبل صورة الجنس او صورة النوع اذ ليس كل ما تسلم من الاحوال

وما يعرض لها انما يكون من جملة ما هو داخل في الاحوال التي بها يتحرك في السكون

فقد علمت مصادمات الامور الطبيعية ومعارضة بعضها البعض والانفعالات

التي يقع بينها امورا كانت لا انفعالات تحدث صادفة عن الغايات المقصودة

كانت موقعة لاختلافات لا في نفس الغاية المقصودة بل في امور ينساق الى الغاية

وربما كانت في امورنا تتبعها احوال فانما يعرض للمادة من هذه الجهة ويبقى

المادة مستمرة الى الصورة فذلك خارج عن معنى الغاية والذكورية والانوثية انما

هو في كيفية حال الالات التي بها يكون التناسل والتناسل لا يخلو عن تعلق بحفظ

ويجب تنوع الحيوة شيئا محصلا بعينه ويكون ذلك وامثاله من جملة الاحوال اللازمة

بعد تنوع النوع نوعا وان كانت مناسبة للغاية وما كان من الانفعالات واللوازم

بهذه الصفة فليعلم انها ليست من الفصول للاجناس فقد عرفنا طبيعة الكلي وانه كيف

يوجد وان الجنس منها كيف يفارق المادة تعريفا من وجه يمكن ان يتفرع منه

وجوه سوف نحققها بعد وعرفنا اي الاشياء يتضمنها الجنس مما يتنوع بها وبقي

علينا بحثان متصلان بما نحن بسبيله احدهما اي الاشياء يتضمنها الجنس مما ليس بنوع

اياه والثاني ان هذا التحديد كيف يكون وكيف يكون عن عدة اشياء شيء

واحد متحصل بالفصل واما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذا لم يكن صورة

فهي لا محالة جواهر صور او اعراض مما لا افتقار ولا اتصال [illegible]

الجنس ان كانت له اجناس واما لفصول اجناسه واما للجنس نفسه من فصل واما الفصول تحته واما للمادة شيء منها واما ما كان منهما من فوق فان اللازمات للاجناس العوالي والفصول التي لها والفصل المقوم الذي للجنس نفسه واللازمات لمواد هذه ولاعراضها اذ قد يلزم الاعراض اعراض فجميع ذلك يكون لازما للجنس ولما تحته واما التي يلزم الفصول التي تحت الجنس فلا يلزم الجنس شيء منها اذ لو لزم يلزم من ذلك ان يلزم الفصلان بل قد يجوز ان يقع فيه كلاهما **واما البحث الثاني** فلنفرض مشارا اليه وهو مجموع محصل من فصول الاجناس واعراض كثيرة فاذا قلنا له جسم فلسنا نعني بذلك مجرد مجموع الصورة الجسمية مع المادة التي هذه الاشياء كلها عارضة لها خارجة بل نعني شيئا الا موضوع اطوال وعرض وعمق سواء كان هذا الحمل عليه اوليا او غير اولي فيكون هذه الجملة من حيث هي جملة بعينه يقع عليها حمل الجسم بهذا المعنى ولا يحمل عليها الجسم بالمعنى الآخر الذي قررناه اذ قيل له جسم لم يكن ذلك الجسم الا بعينه لا الجزء منه ولا شيئا خارجا عنه ولكن لقائل ان يقول قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد اجمع الحكماء على ان الشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس فنقول معنى قولهم ان للشخص اعراضا وخواص خارجة عن طبيعة الجنس هو ان طبيعة الجنس المقولة على الشخص لا يحتاج في ان يكون لها طبيعة الجنس من حيث تنضم الى تلك الاعراض بالفعل لا ان طبيعة الجنس لا يقع على الجملة فانه لو كان لا يقع على الجملة لم يكن محمولا على الشخص بل كان يكون جزءا من الشخص لكنه لو لم يكن هذه الاعراض والخواص لكان يكون ايضا هذه الطبيعة التي قلنا انها موجودة بهذا المعنى المذكور وهو انها طبيعة جوهر كيف كان جوهرا بتقوم بكذا وكذا الى ما يجب في انه جسم فهذه الاعراض والخواص خارجة عن ما يحتاج اليها الجسم من الاحساس في ان يكون جسما على ما قيل الا ان يكون مخصصا فليس ... لك اذا كانت هذه فليس يقال عليها

الجسم فرق بين ان يقال طبيعة لا يحتاج في معناها الى شيء وبين ان يقال لا يحمل
عليه فقد يحمل على ما لا يحتاج الى معناه واما اذا حمل فقد تخصص بالفصل بعد ان كان
يجوز ان يتخصص بغيره وكذلك حاله مع الفصول ولو لا هذا الوجه من الاعتبار في
حمل الجنس لكان طبيعة الجنس جزءا لا محمولا **فصل في النوع** واما النوع فانه الطبيعة
المتحصلة في الوجود وفي العقل جميعا وذلك لان الجنس اذا تحصل حيثما بامور
تحصيل يكون العقل لا يبقى له بعد ذلك ان يحصلها بالاشارة فقط ولا يطلب
شيئا في تحصيلها الا الاشارة فقط بعد ان تحصلت الطبيعة نوع الانواع ويكون
ح يعرض له لوازم من الخواص والاعراض يتعين بها الطبيعة مشارا اليها ويكون
تلك الخواص والاعراض اما اضافات فقط من غير ان يكون معنى في الذات البتة
هي ما يعرض لشخصيات الامور البسيطة والاعراض لان تشخصها بكونها محمولة
في موضوعاتها وتشخصها بالموضوع يكون بالعرض كالصور الطبيعية مثل صورة
النار واما ان يكون ايضا احوالا زائدة على المضافات لكن بعضها بحيث لو توهم
مرفوعا عن هذا المشار اليه لوجب ان لا يكون هذا المشار اليه الذي هو مغاير لآخر
موجودا بل يكون قد فسد نحو مغايرته الاولى وبعضها بحيث لو توهم مرفوعا
لم يجب لابطال هويته بعد وجودها ولا فساد ذاته بعد تقصيدها ولكن بطلت
مغايرته وجاءت الى مغايرة اخرى من غير فساد لكنا بما اشكل علينا
ولم يتحصل وليس كلامنا فيما نعلمه نحن من ذلك بل فيما الامر في نفسه عليه **فصل في تعريف**
الفصل وتحقيقه والفصل ايضا يجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل
بالحقيقة ليس هو مثل النطق والحس فان ذلك غير محمول على الاعم ما الذي فصلا
بل نوعا مثل اللمس للحس على ما علمت في موضع اخر او شخصا مثل حمل النطق على
نطق زيد وعمرو فان اشخاص الناس لا يحمل عليها النطق ولا الحس ولا ايضا شيء منهما

ليست في هويته الفصل واما حاله مع ساير الاشياء فان الفصل ان شاركها في الهوية
وجب ان ينفصل عنها بفصل وان لم يشاركها في الهوية لم يجب ان ينفصل عنها بفصل
وليس يجب ان يكون كل فصل يشارك شيئاً في هويته فليس يجب لا محالة اذا وقع الفصل
تحت ما هو اعم منه ان يكون وقوعه تحته هو وقوعه تحت الجنس بل قد يمكن ان يقع
تحت ما هو اعم منه ويكون الاعم داخلاً في ماهيته ويمكن ان لا يقع تحت ما هو اعم منه الا
وقوع المعنى تحت اللازم له دون الداخل في ماهيته مثل الناطق مثلاً فانه يقع تحت
المدرك على ان المدرك جنس له والمدرك يقع تحت الجوهر على انه اعني الجوهر لازم له لا
جنس على الوجه الذي اومأنا اليه ويقع ايضاً تحت المضاف لا على ان الاضافة جوهره
او داخلة في ماهيته بل على انها لازمة له فالفصل ليس يحتاج في انفصاله عن النوع
الى فصل آخر وليس يحتاج في انفصاله عن الاشياء المشاركة له في الوجود وسائر
اللوازم الى معنى غير نفس ماهيته وليس يجب ان يقع لا محالة تحت ما هو اعم منه وقوع النوع
تحت الجنس بل قد يقع وقوع الملزوم الاخص تحت اللازم الذي لا يدخل في الماهية واما
اذا اخذت الفصل كالنطق مثلاً فانما يجب مثاله في فصول الاشياء المركبة فان عنيت بالنطق
كونه ذا نفس ناطقة كان من المعاني المؤلفة من نسبة وجوهر على ما علمت من حكمه
في مواضع اخرى وان عنيت نفس النفس كانت جوهراً وكانت جزء جوهر مركب يخالفه
بالفصل الواقع بين البسيط والمركب في الجواهر على نحو ما حققت فلنرجع الآن الى
المقدمات التي في الشك فنقول اما المقدمة القائلة ان الفصل لانه معنى من المعاني
فاما ان يكون اعم المحمولات واما ان يكون معنى واقعاً تحت اعم المحمولات فمسلمة واما الاخرى
القائلة ان كل ما هو اعم المحمولات فهو مقوم له فكذب فانما المقومات لعموم المحمولات الجنسية
المقومة للماهية لا التي هي اعم المحمولات وليس بمقوم ماهية كل ما تحتها بل لازم الاشياء
والقائلة الاخرى ان كل ما هو واقع تحت معنى اعم منه فهو منفصل عما يشاركه فيه بفصل

يختص كأنه بل لأن المشاركات إذا كانت مشاركة في اللازم دون المعنى الداخل في الماهية
لم يكن الانفصال عنها بفصل بل بمجرد الماهية فتعين بعد هذا أنه لا يجب أن يكون لكل
فصل فصل ويجب أن يعلم أن الذي يقال من أن فصول الجوهر جوهر وفصول الكيف
كيف معنى ذلك أن فصول الجوهر يلزم أن يكون جوهرا وفصول الكيف يلزم أن يكون
كيفا لا أن فصول الجوهر يوجد في مفهوم ماهيتها حد الجوهر على أنها جواهر
وفصول الكيف يوجد في ماهيتها حد الكيفية على أنها كيفية إلا أن نعني بفصول
الجوهر مثلا لا الفصل المقول على الجوهر بالتواطؤ بل الفصل المقول عليه بالاشتقاق
أعني لا الناطق بل النطق فيكون ح ما علمت ويكون فصلا بالاشتقاق لا بالتواطؤ
والفصل الذي يقال بالتواطؤ وليس يجب إذا كان الفصل الذي بالتواطؤ موجودا أن
يكون الفصل الذي بالاشتقاق موجودا إنما يكون هكذا لا في كل ما هو نوع بل فيما
هو نوع جوهري دون الأنواع العرضية وليس أيضا في كل نوع جوهري بل فيما كان
مركبا ولم يكن جوهرا بسيطا فالفصل الذي يقال بالتواطؤ معناه شيء بصفة كذا
مطلقا ثم بعد ذلك على سبيل النظر والتأمل يعلم أنه يجب أن يكون هذا الشيء الذي
بصفة كذا جوهرا أو كيفا مثال ذلك أن الناطق هو شيء له نطق وليس في كونه شيئا له
نطق هو أنه جوهر أو عرض إلا أنه يعرف من خارج أنه لا يمكن أن يكون هذا الشيء إلا
جوهرا أو جسما

فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود

ولقائل أن يقول إن الحد كما وقع عليه الاتفاق من أهل الصناعة مؤلف من جنس وفصل وكل
واحد منهما مفارق للآخر ومجموعهما هو جزء الحد وليس الحد إلا ماهية المحدود فيكون
نسبة المعاني المدلول عليها بالجنس والفصل إلى طبيعة النوع كنسبتها في الحد إلى الحد
وكما أن الجنس والفصل جزءا الحد فكذلك معنياهما جزءا المحدود وإذا كان كذلك
لم يصح حمل طبيعة الجنس على طبيعة النوع لأنه جزء منه فقولنا إنا إذا حددنا فقلنا إن

مثلا الحيوان ناطق فليس مرادنا بذلك ان الانسان هو مجموع الحيوان والناطق بل نريد

بذلك ان الحيوان الذي في ذلك الحيوان ناطق بل الذي هو بعينه الناطق كان الحيوان

في نفسه امرا لا يتحصل وجوده على النحو الذي قلنا قبل فاذا كان ذلك الحيوان ناطقا

حتى يكون هذا الذي نقول له انه ذو نفس دراكة محصلا الذي هو غير محصل انه اي

ذو نفس هو قد صار محصلا هو حاصل الان نفسه جسما ناطقة فيكون هذا التحصيل

لكونه ذا نفس دراكة فليس يكون الجسم ذو النفس الدراكة شيئا وكونه ذا نفس

ناطقة شيئا ينضم اليه خارجا عنه بل يكون هذا الذي هو حيوان هو الجسم ذو

النفس الدراكة كون نفسه دراكة امرا مبهما ولا يكون بالفعل في الوجود مبهما

التي كما علمت بل يكون فيه محصلا فانما يكون هذا الابهام في الذهن ويكون

مشكلا عليه حقيقة النفس الدراكة حتى يفصل هو دراكة بالحس والتخيل والنطق

اذا اخذ الحس في حد الحيوان فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل فان

فصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة بالارادة وليس هو بنفس الحيوان انه حس

ولا هو بنفس انه يتخيل ولا هو بنفس انه يتحرك بالارادة بل هو مبدأ لجميع ذلك هذه كلها

قواه ليس له ان ينسب الى بعضها اولى من ان ينسب الى الاخر لكنه شيء ليس له في نفسه اسم

هذه توابعه فيضطر الى ان نخترع له اسما بالنسبة اليها ولهذا يجمع الحس والتحرك

معا في حده وتجعل الحس كانه معنى يجمع الحس الظاهر والحس الباطن او يقتصر على

الحس فيكون دالا على جميع ذلك لا بالتضمن بل بالالتزام وقد سلف لك بيان هذا

وما اشبهه فليس الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد شعب فصله واحد لوازمه

واما فصله وجود النفس التي هي مبدأ هذه كلها وكذلك الناطق للانسان الكائن عنه

الاسماء وقلما نشعر بالفصول فيضطرنا اما هذا واما ذلك الى الانحراف عن حقيقة

الفصول التي لا نعرفها الى لوازمها المشتقة الاسماء فجعلنا الحساس الدليل الدال

موضع كلام الشيخ تطول في بيان اتحاد الجنس والفصل

يبعث مثل الجنس وغيره وربما كان الفصل في نفسه مجهولا عندنا ولم نشعر الا بلازم

وليس كلامنا في هذه الامور على حسب ما نعقل نحن ونضع نحن ونتصرف فيه نحن

بل من جهة كيفية وجودها في انفسها ثم لو كان ليس للحيوان نسبة الجنس لكان

كونه جنسا ان الحيوان ليس جنسا بمعنى مجرد الطبيعة الجسمية الحسية بشرط ان يكون

هو فقط بل على النحو الذي قلنا واتحاد الفصل بالجنس ليس الا على انه شيء كان مضمن

الجنس بالقوة لا ملتزم الجنس القوة واتحاد المادة بالصورة او الجزء بالجزء الاخر

في المركب فانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم او عارض فيكون الاشياء التي

فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة

شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة

امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد

اشياء يكون كل واحد منهما في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها يتحد

فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد

اشياء بعضها لا يقوم بالفعل والذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة متحد

مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات منها بعضها

بعضا ولا جملتها اجزائها ولا يحمل الشيء منها على الاخر حمل التواطؤ ومنها

اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء منها ان يكون ذلك الشيء لا ان ينضم اليه فان الذهن

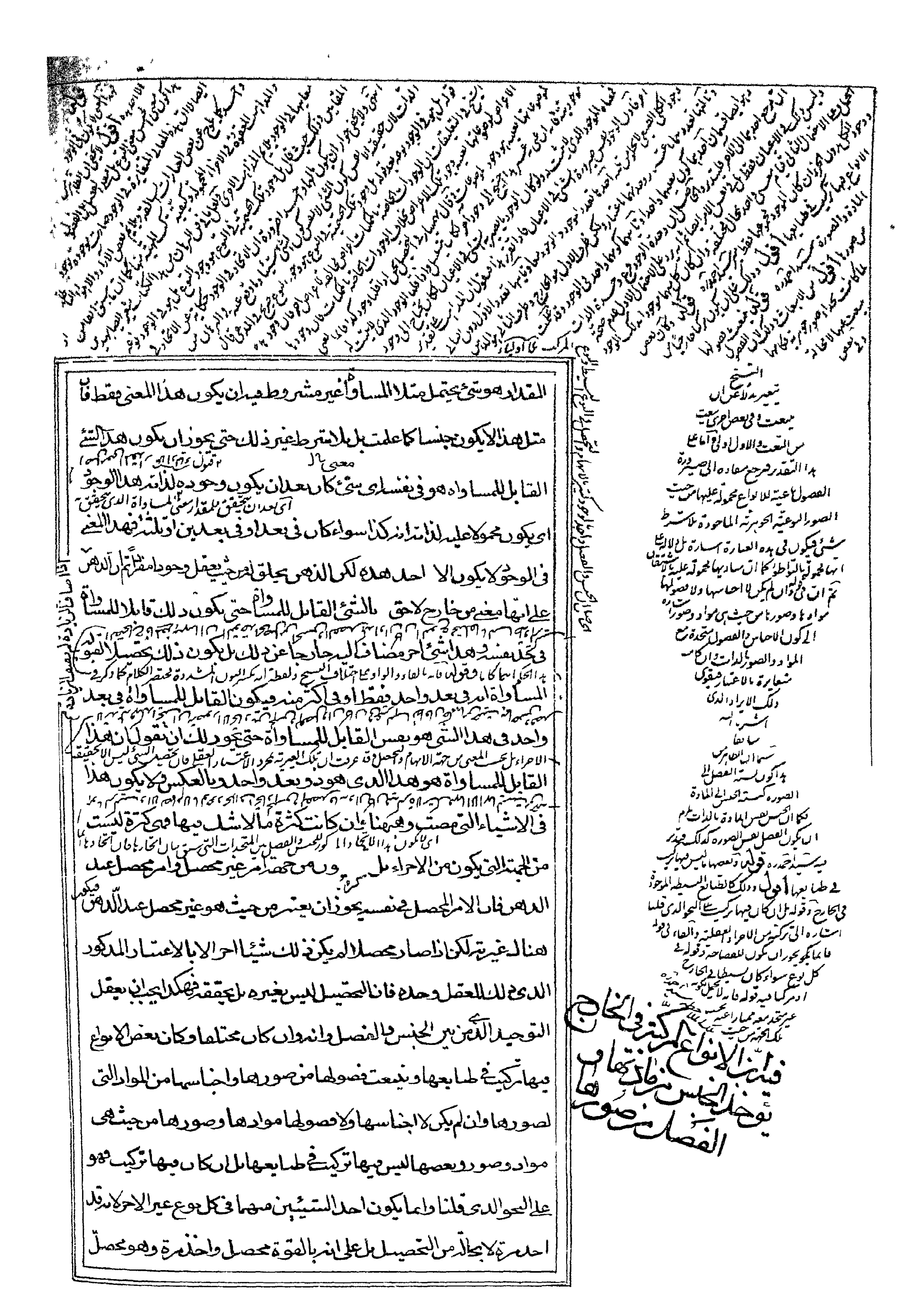
قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك المعنى

في الوجود فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى مضمنا فيه وانما

يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان

يكون هو الخط والسطح والعمق على انه يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح

والعمق بل على ان يكون نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان معنى



المقدار هو شئ يحتمل مثلا المساواة غير مشروط فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان
مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل لا اشتراط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشئ
القابل للمساواة هو في نفسه اي شئ كان بعد ان يكون وجوده لذاته هذا الوجود
اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او في بعدين او ثلثة فهذا المعنى
في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يحلق له من حيث يعقل وجودا مفردا ان الذهن
على انها معنى من خارج لاحق بالشئ القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة
في حد نفسه هذا الشئ اخر مضافا اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا المقدار
المساواة امر في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة في بعد
واحد في هذا الشئ هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول ان هذا
القابل للمساواة هو هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا
في الاشياء التي مضت وههنا ان كانت كثرة ما الا شك فيها فهي كثرة ليست
من الجهة التي يكون من الاجزاء بل من جهة امر غير محصل وامر محصل عند
الذهن فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون
هناك غيرية لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور
الذي لك العقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل بحقيقته فهكذا يجب ان يعقل
التوحيد الذي بين الجنس والفصل وان هو ان كان محتملا وكان بعض الانواع
فيها تركيب في طبايعها وتبعت فصولها من صورها واجناسها من المواد التي
لصورها وان لم يكن لا اجناسها ولا فصولها موادها وصورها من حيث هي
مواد وصور وبعضها ليس فيها تركيب في طبايعها بل ان كان فيها تركيب فهو
على النحو الذي قلنا وانما يكون احد الشيئين منها في كل نوع غير الاخر لانه قد
احد منه لا بحالة من التحصيل بل على انه بالقوة محصل واحد منه وهو محصل

فليس الانواع المركبة في الخارج
يؤخذ الجنس من مادتها
الفصل من صورها

بالفعل

فى بيان اتحاد الجنس والفصل بحسب الجعل بعينه

بالفعل وهذه القوة ليس بحسب الوجود بل بحسب الذهن فانه ليس فى الوجود

حصول طبيعة جنسية هى بعد بالقوة محصلة نوعا وسواء كان الشىء لم تركيب

فى الطبايع او لم يكن فى الجنس والفصل فى الحد ايضا من حيث كل واحد منهما هو

جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد يحمل عليه فانه لا يقال للحد

جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال حد الحيوان انه جسم ولا انه كونه حس ولا

بالعكس واما من حيث الاجناس والفصول طبايع بنعت طبيعة على ما علمت فانها

تحمل على المحدود بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعة واحدة مثل انك اذا قلت

الحيوان الناطق يحصل من ذلك معنى شىء واحد هو بعينه الحيوان الذى ذلك

الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشىء الواحد لم يكن كثرة فى الذهن

لكنك اذا نظرت الى الحد وجدته مؤلفا من عدة هذه المعانى واعتبرتها من

جهة ما كل واحد منها على الاعتبار المذكور معنى فى نفسه غير الاخر وجدت

هناك كثرة فى الذهن فان عنيت بالحد المعنى القايم فى النفس بالاعتبار الاول

وهو الشىء الواحد الذى هو الحيوان الذى ذلك الحيوان هو الناطق كان الحد

بعينه هو المحدود ولكن المعقول وان عنيت بالحد المعنى القايم فى النفس بالاعتبار

الثانى المفصل لم يكن الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان الثانى شيئا مؤديا اليه

كاسم له ثم الاعتبار الثانى الذى يوجب كون الحد بعينه هو المحدود ولا يجعل

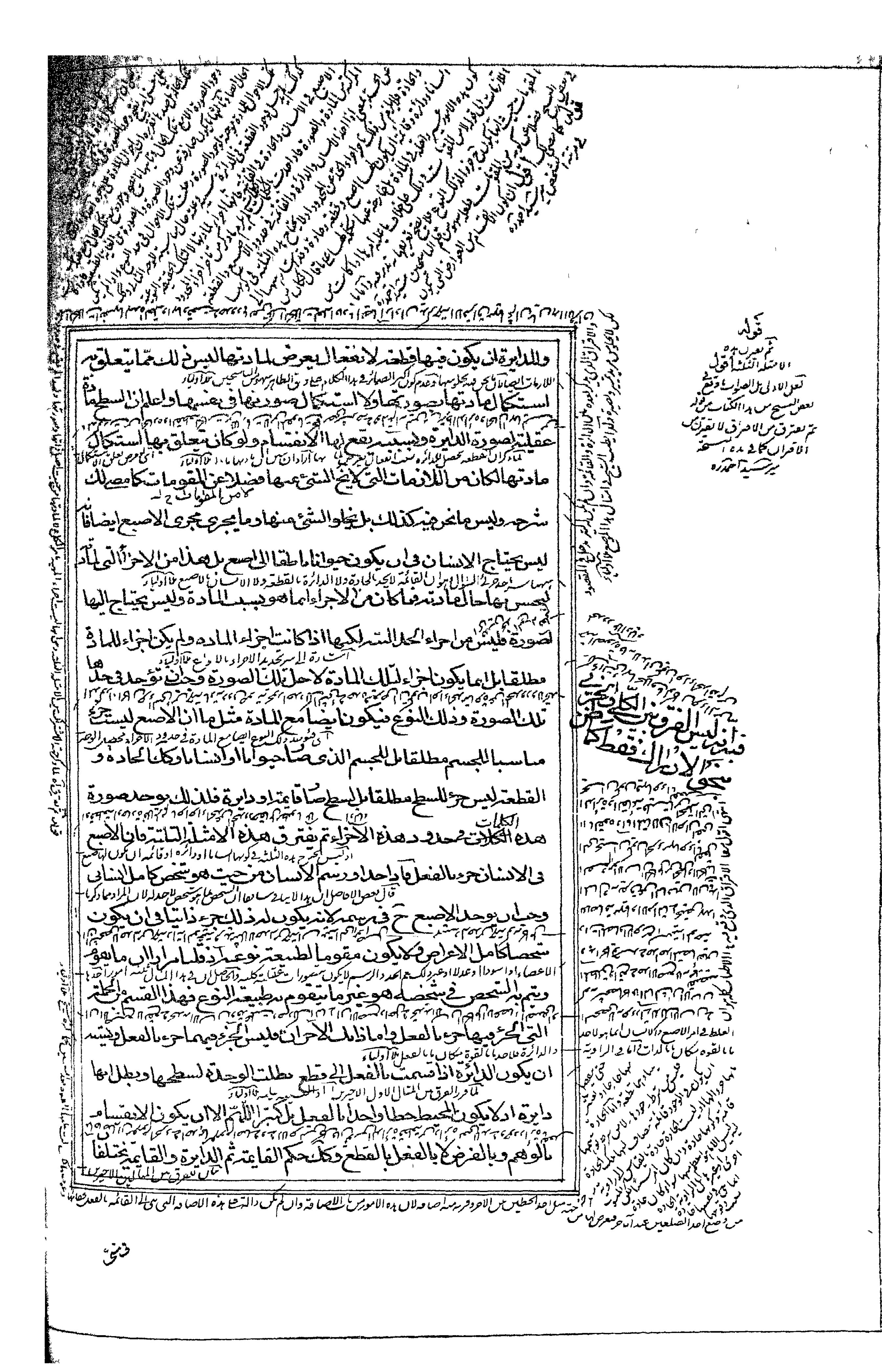
الناطق والحيوان جزئين من الحد بل محمولين عليه بانه هو لا انهما شيئان من حقيقة

متغايران او متغايران المجتمع لكن يعنى به فى مثالنا الشىء الذى هو بعينه الحيوان

الذى ذلك الحيوان حيوانيته مستكملة متحصلة بالنطق والاعتبار الذى يوجب

كون الحد غير المحدود يمنع من ان يكون الجنس والفصل محمولين على الحد بل جزئين منه

فلذلك ليس الحد بجنس ولا الجنس حد ولا الفصل واحد منهما او لا حاجة معنى الحيوان



وللدايرة ان يكون فيها قطعة لانفعال يعرض لمادتها اليس ذلك مما يتعلق به

استكمال مادتها بصورتها ولا استكمال صورتها في نفسها واعلم ان السطح دون

عقلية لصورة الدايرة وبسبب يقع لها الانقسام ولو كان يتعلق بها استكمال

مادتها لكان من اللوازم التي لا يخ الشيء عنها فضلا عن المقومات كما مضى لك

شرحه وليس ما نحن فيه كذلك بل يخلو الشيء منها وما يجري مجرى الاصبع ايضا فانه

ليس يحتاج الانسان في ان يكون حيوانا ناطقا الى الاصبع بل هذا من الاجزاء التي لمادته

يحسن بها حال مادته فما كان من الاجزاء انما هو بسبب المادة وليس يحتاج اليها

الصورة فليس من اجزاء الحد المشترك لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاء المادة

مطلقا بل انما يكون اجزاء لتلك المادة لاجل تلك الصورة وحين توجد فيها تحد

تلك الصورة وذلك النوع فيكون ايضا مع المادة مثل ما ان الاصبع ليست جزء

مناسبا للجسم مطلقا بل للجسم الذي صار حيوانا او انسانا وكذلك الحادة و

القطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل للسطح صار قائمة او دايرة فلذلك يوجد صورة

هذه الكليات تحد وحد هذه الاجزاء ثم يفترق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع

في الانسان جزء بالفعل قائما واحدا ورسم الانسان من حيث هو شخص كامل انساني

وجب ان يوجد الاصبع حتى في رسمه لانه يكون لمن لذلك الجزء ذاتيا في ان يكون

شخصا كامل الاعراض ولا يكون مقوما لطبيعة نوعه اذ ليس ما به ما يقوم

ويتم به التشخص في شخصه هو غير ما يتقوم به طبيعة النوع فهذا القسم من الحد

التي الجزء فيها جزء بالفعل واما ذلك الاخران فليس الجزء فيهما جزء بالفعل ونسبته

ان يكون الدايرة اذا قسمت بالفعل الى قطع بطلت الوحدة لسطحها وبطل انها

دايرة اذ لا يكون المحيط خطا واحدا بالفعل لكنه الا ان يكون الانقسام

بالوهم وبالفرض لا بالفعل بالقطع وكذلك حكم القائمة ثم الدايرة والقائمة يختلفا

قوله
ثم يعرض
الامثلة الثلثة اقول
تعرض الادلي بالصلوات وتقع
بعض النسخ من هذا الكتاب من قوله
ثم يفترق من الاحراق لا تغترنك
الاقراص كما في هذه النسخة
مير سيد احمد

وشئ وهو ان قطعة الدايرة لا يكون الا من دايرة بالفعل والحادة ليس من شرطها

في الوجود ان يكون جزء زاوية لخرى ولانها هي حادة بالقياس الى المنفرجة و

القايمة هي في نفسها حادة بسبب وضع احد ضلعيها عند الاخر لكنها من جهة

ان ذلك الوضع من حيث هو وضع وقعت فيه الاضافة لان الميل والقرب بين

الخطوط بعضها الى بعض او البعد فيما بينها مما تعلق به اضافة وما عرض ان يتعلق

البيان للحادة بالاضافة وان لم تدل على هذه الاضافة بالفعل لصعوبتها فقد دل

عليها بالقوة في ادخال الاضافة بالفعل ثم لما كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن

قيام خط على خط وكان الميل الذي يحدث فهو ميل عن اعتدال ما وعن جهة ما لا انا

لو احدنا قرب احد الخطين من الاخر مطلقا واخذنا ميله اليه مطلقا من غير تعيين لميل

عنه لم يكن الا ميل مطلق يوجد ذلك للحادة وللقايمة وللمنفرجة فان خطوطها

ايضا فيها ميل لبعضها الى بعض فانك اذا اعتبرت اتصال الخطين على الاستقامة ثم حد

المنفرجة وفيها ميل لاحد خطيها الى الاخر لكن هذا الميل هو ميل مطلق يقتضيه

انفراج خطي كل زاوية فيجب ضرورة ان يكون هذا الميل محدودا عن شئ ولما كان

ذلك الشئ يجب ان يكون بعد الخطيا فلم يمكن ان يتوهم خطوط يميل عنها هذا الخط

الا الخط المتصل على الاستقامة بالخط الثاني او الذي يعمل زاوية منفرجة او

الذي يعمل زاوية قايمة او الذي يعمل زاوية حادة فاما الخط الغير المتصل بهذا

الخط فانه لا يحدد شئ وكان اعتبار الميل من الخط المستقيم مطلقا غير صحيح في

هذا الباب والا فالمنفرجة ايضا حادة وكذلك اعتبار الميل عن الخط الفاعل للمنفرجة

لان الميل عن الانفراج قد يحفظ الانفراج اذ يكون منفرجا اصغر من منفرجة وكذلك

حكم الحادة هذه مع ان الحادة لا يمكن ان يعرف بالحادة فيكون تعريف مجهول

بمجهول فبقي ضرورة ان يكون تعريفها بالقايمة التي ليس يبقى قوامها مع الميل



عنها محفوظا فكانا نقول ان الحادة هي التي عن خطين قام احدهما على الاخر وضعا
اقرب من خط قائم لو قامت حتى هي اصغر من القائمة لو كانت وليس نعني بها انها
بالفعل موجودة مقيسة بقائمة يزيد عليها فيكون الحد كاذبا ولكن نقايسها
بهذه الصفة من حيث هي بالقوة الموجودة بالفعل قوة هي قائمة بالقوة فان
فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وربما كانت القوة ايضا موجودة
بالقوة وهي القوة البعيدة من الفعل ثم تصير بالفعل قوة قريبة فان القوة
القريبة على تكون الانسان في الغذاء يكون بالقوة ثم اذا صار منيا صارت تلك
القوة القريبة موجودة بالفعل وانما يكون فعلها غير موجود فاذن الحد
لا يحتاج الى ان يكون مقايسا بقائمة بالفعل مطلقا بل بالقوة فلا يحتاج ان يحتاط فيها ولا ايضا بما ليس هو
فان الحد ذكر قائم بالقوة وذلك له من حيث هو كذلك لا بحصوله بالفعل وبالجملة
ان عرفنا الحادة والمنفرجة بالقائمة فان القائمة يتحقق من المساواة والمساواة
الوحدانية وبالتالي يتحققان من الخروج عن المساواة واما القائمة فيتحقق بذاتها
ولقد كان يمكن ان يقال ان الحادة اصغر زاويتين مختلفتين يحدثان من قيام خط
على خط والمنفرجة اعظمهما وكان ذلك اذا حقق فقد اشير الى القائمة لان الاكبر هو
الذي يكون مثلا وزيادة والاصغر هو الذي ينقص عن المثل وبالمثل يتحقق معرفة
الصغير والكبير وبالواحد المتشابه يتحقق المتكثر الغير المتشابه المختلف فهكذا
يجب ان يتصور الحال في اجزاء المحدودات ثم يجب ان نتذكر ما املناه قبل ايضا في حال
اجزاء المادة وعلائقها

المقالة السادسة خمسة فصول

الفصل الاول

في اقسام العلل واحوالها قد تكلمنا في امر الجواهر والاعراض وفي اعتبار التقدم والتاخر
فيها وفي معرفة مطابقة الحدود للمحدودات الكلية والجزئية فبالحري ان نتكلم الان
في العلة والمعلول فانهما ايضا من اللواحق التي تلحق الموجود بما هو موجود والعلل

بيان الفاعل عند الالهيين وعند الطبيعيين

بيان اقسام العلل الاربعة

سمعته صورة وعنصر وفاعل وغاية فنقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التي هي جزء
من قوام الشيء يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل وبالعنصر العلة التي هي جزء من قوامه
التي يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة ويستقر فيها قوة وجوده وبالفاعل العلة
التي تفيد وجودا مباينا لذاتها اي لا يكون ذاتها بالقصد الاول محلا لما يستفيد
منها وجود شيء يتصور بها حتى يكون في ذاته قوة وجوده الا بالعرض ومع ذلك
فيجب ان لا يكون ذلك الوجود من اجله من جهة ما هو فاعل بل ان كان فباعتبار
آخر وذلك لان الفلاسفة الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط
كما يعنيه الطبيعيون بل مبدأ الوجود ومفيده مثل الباري للعالم واما العلة الفاعلية
الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود
في الطبيعيات مبدأ حركة ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين
لها وقد يظهر انه لا علة خارجة عن هذه فنقول ان السبب للشيء لا يخلو اما ان يكون
داخلا في قوامه وجزءا من وجوده او لا يكون فان كان داخلا في قوامه وجزءا من وجوده
فاما ان يكون الجزء الذي ليس يجب من وجوده وحده له ان يكون بالفعل بل ان يكون
بالقوة فقط ويسمى هيولى ويكون الجزء الذي وجوده هو صيرورته بالفعل
وهو الصورة واما ان لم يكن جزءا من وجوده فاما ان يكون ما هو لاجله او لا يكون
فان كان ما هو لاجله فهو الغاية وان لم يكن ما هو لاجله فلا يخلو اما ان يكون وجوده
منه بان يكون فيه وهو ايضا عنصره او موضوعه فيكون المبادي ان كلها من
جهة خمسة ومن جهة اربعة لانك ان اخذت العنصر الذي هو قابل وليس جزءا من
الشيء غير العنصر الذي هو جزء كانت خمسة وان اخذتهما كليهما شيئا واحدا لاشتراكهما
في معنى القوة والاستعداد كانت اربعة ويجب ان لا ناخذ العنصر بمعنى القابل الذي
هو جزء مبدأ للصورة بل المركب بما القابل يكون مبدأ للعرض لا بانها يتقوم اولا

بالصورة الفعل وذاته باعتبار ذاته فقط يكون بالقوة والشيء الذي هو بالقوة
من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدأ الشيء ولكنه إنما يكون مبدأ للعرض فإن العرض
يحتاج إلى أن يكون قد حصل الموضوع له بالفعل ثم صار سببا لقوامه سواء كان
العرض مما يكون لا أولية بالذات وبالزمان فهذه هي أنواع العلل وإذا كان الموضوع
علة لعرض يقيمه فليس ذلك على النوع الذي يكون فيه الموضوع علة للمركب بل هو
نوع آخر وإذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على الجهة التي تكون الصورة
علة للمركب وإن كانا يتفقان من جهة أن كل واحد منهما علة لشيء لا يباينه ذاته
فإنهما وإن اتفقا في ذلك فإن في أحد الوجهين ليس يفيد العلة الآخر وجوده
بل إنما يفيده الوجود شيء آخر ولكن فيه وفي الثاني يكون العلة فيه هو المبدأ القريب
لإفادة المعلول وجوده بالفعل فيه ولكن ليس وحده وإنما يكون مع الشريك به
يوجد هذه العلة أعني الصورة فيقيم الآخر به فيكون واسطة مع شريك لإفادة
ذلك وجوده بالفعل فيكون الصورة للمادة كأنها مبدأ فاعلي لو كان وجودها
بالفعل يكون عنه وحده ويشبه أن يكون الصورة جزءا للعلة الفاعلية مثل أحد
محركي السفينة وعلى ما سيتضح بعد فإنما الصورة علة صورية للمركب منها ومن المادة
فالصورة إنما هي صورة للمادة ولكن ليست علة صورية للمادة والفاعل يفيد شيئا
آخر وجودا ليس للآخر عن ذاته ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل
من حيث لا يكون ذات هذا الفاعل قابلا لصورة ذلك الوجود ولا مقارنا له مقارنة
داخلة فيه بل يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الآخر ولا يكون في أحدهما قوة
أن يقبل الآخر وليس يبعد أن يكون الفاعل يوجد المعلول حيث هو وملاقيا لذاته
فإن الطبيعة التي في الخشب هي مبدأ فاعلي للحركة وإنما تحدث الحركة في المادة التي
فيها وحيث ذاته ولكن ليس مقارنتها على سبيل أن أحدهما جزء من وجود الآخر أو مادة



لبل الذاتان تتباينان في الحقايق ولهما معنى مشترك فمن الفاعل ما يتفق وقتا ان لا يكون

فاعلا ولا مفعوله مفعولا بل يكون معه ما ثم يعرض للفاعل الاسباب التي يصير بها

فاعلا بالفعل على ما تكلمنا فيه فيما سلف ثم يصير فاعلا فيكون عنه وجود الشيء

بعد ما لم يكن فيكون لذلك الشيء وجود وكذلك الشيء انه لم يكن وليس له من

الفاعل انه لم يكن ولا انه كان بعد ما لم يكن انما له من الفاعل وجوده واذا كان له

من ذاته اللاوجود لزم ان صار وجوده بعد ما لم يكن فصار كاينا بعد ما لم يكن فالذي

له بالذات من الفاعل الوجود وان الوجود الذي له انما هو لان الشيء الاخر على جملة

يجب عنها ان يكون لغيره وجود عن وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا

فليس عن علة فعلته فان كونه غير موجود قد ينسب الى علة ما وهو عدم علته

فاما كون وجوده بعد العدم فامر لا يصح لعلته فانه لا يمكن الشيء ان يكون وجوده

الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون وان لا يكون فلوجوده

علة وعدمه قد يكون وقد لا يكون فيجوز ان لعدمه علة واما كون وجوده بعد ما لم يكن

فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدم يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون فيجب

ان عني وجوده من حيث هو وجوده وحده فلا مدخل للعدم فيه فان عني وجوده

يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث هو بعد عدم ولكن الغير الضروري

وجوده هذا الذي اتفق الان وكان معه ما واما من حيث اخذ وجوده وجودا

بعد عدم فيلحظ كونه بعد عدم لا كونه موجودا فقط الذي كان بعد عدم واتفق

عدم فذلك لا سبب له فلا سبب لكون وجوده بعد العدم وان كان سبب لوجوده

الذي كان بعد عدم من حيث وجوده فحق ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون

بعد العدم الحاصل وليس حقا ان يكون وجوده بعد العدم من حيث هو وجود

العدم جايزا ان يكون وجودا بعد العدم وان لا يكون اللهم الا ان لا يكون وجودا

بيان ان الممكن بعد حدوثه يحتاج الى العلة لا في حدوثه فقط

اصلا فيكون الاعتبار للوجود وربما ظن ظانّ ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون

للشيء وجود بعد ما لم يكن واذا وجد الشيء فلو فقدت العلة لوجد الشيء مستغنيا

بنفسه فظن ان الشيء انما يحتاج الى العلة في حدوثه فاذا حدث ووجد فقد استغنى

عن العلة فيكون عنده العلل علل الحدوث فقط وهي متقدمة لا معا وهو ظن باطل

لان العلة لان الوجود بعد الحدوث لا يخلو اما ان يكون وجودا واجبا او وجودا غير

واجب فان كان وجودا واجبا فاما ان يكون وجوبه لتلك الماهية لذات تلك

الماهية حتى تقتضي تلك الماهية وجوب الوجود فيستحيل حينئذ ان تكون حادثة واما

ان يجب لها بشرط وذلك الشرط اما الحدوث واما صفة من صفات تلك الماهية

واما شيء مباين ولا يجوز ان يكون وجوب وجوده بالحدوث فان الحدوث نفسه

ليس وجوده واجبا بذاته فكيف يجب وجود غيره والحدوث قد بطل فكيف

يكون عند عدمه علة لوجوب غيره الا ان يقال ان العلة ليست هي الحدوث بل كون

الشيء قد حصل له الحدوث فيكون هذا من الصفات التي للشيء الحادث فيدخل في

الجملة الثانية من القسمين فنقول ان هذه الصفات لا يخلو اما ان يكون للماهية بما هي

ماهية لا بما قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم الماهية فيكون الماهية يلزمها

وجوب الوجود او يكون هذه الصفات حادثة مع الوجود فيكون الكلام في وجوب

وجودها كالكلام في الاول فاما ان يكون هناك صفات بلا نهاية كلها بهذه الصفة

فيكون كلها ممكنة الوجود غير واجبة بذاتها واما ان ينتهي الى صفة يجب بشيء خارج

والقسم الاول يجعل الصفات كلها ممكنة الوجود في انفسها وقد بان ان الممكن

الوجود في نفسه وجوده بغيره فيكون جميع الصفات يجب بغير خارج عنها

والقسم الثاني يوجب ان الموجود الحادث انما يجب وجودا بسبب من خارج وهو العلة

على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا وجودا بعد ما لم يكن فهنالك

فصل في اثبات ان بعض اجزاء العالم العقول

وهناك كون بعد ما لم يكن وليس للعلة المحدثة تأثير وغنى في انه لم يكن بل انما تأثيرها و
غناؤها في ان منه الوجود ثم عرض ان كان ذلك في ذلك الوقت بعد ما لم يكن . و
العارض الذي عرض بالاتفاق لا دخول له في تقوم الشيء فلا دخول للعدم
المتقدم في ان يكون للوجود الحادث علة بل ذلك النوع من الوجود بما هو ذلك
النوع من الماهيات مستحق لان يكون له علة وان استمر وبقي ولهذا لا يمكنك ان
تقول ان شيئا جعل وجود الشيء بحيث يكون بعد ان لم يكن فهذا غير مقدور عليه
بل بعض ما هو موجود واجب ضرورة ان لا يكون بعد عدم وبعضه واجب ضرورة
يكون بعد عدم فاما الوجود من حيث هو وجود هذه الماهية فيجوز ان يكون عن علة
واما صفته هذا الوجود وهي انه بعد ما لم يكن فلا يجوز ان يكون عن علة فالشيء من
حيث وجوده حادث اي من حيث ان الوجود الذي له موصوف بانه بعد العدم لا
علة له بالحقيقة بل العلة له من حيث لماهيته وجود فالامر بالعكس مما يظنون بل العلة
للوجود فقط فان اتفق ان سبقه عدم كان حادثا وان لم يتفق كان غير حادث
والفاعل الذي يسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
وانهم يجعلونه فاعلا من حيث يجب ان يعتبر فيه انه لم يكن فاعلا من حيث هو علة
بل من حيث هو علة وامر لازم معه فانه يكون فاعلا من حيث اعتبار ما له فيه اثر مقرونا
باعتبار ما ليس له فيه اثر كانه اذا اعتبرت العلة من حيث ما يستفاد منها مقارنا لما لا
يستفاد منها سمي فاعلا ولذلك كل شيء يسمونه فاعلا يكون من شرطه ان يكون بالضد
وقد كان مرة غير فاعل ثم اراد او قسر او عرض حال من الاحوال لم يكن فلما قارنه ذلك
المقارن كان ذاته مع ذلك المقارن علة بالفعل وقد كان غير ذلك فيكون فاعلا
عندهم من حيث هو علة بالفعل بعد كونه علة بالقوة لا من حيث هو علة بالفعل
فقط فيكون كل ما يسمونه فاعلا يلزم ان يكون ايضا ما يسمونه منفعلا فانهم

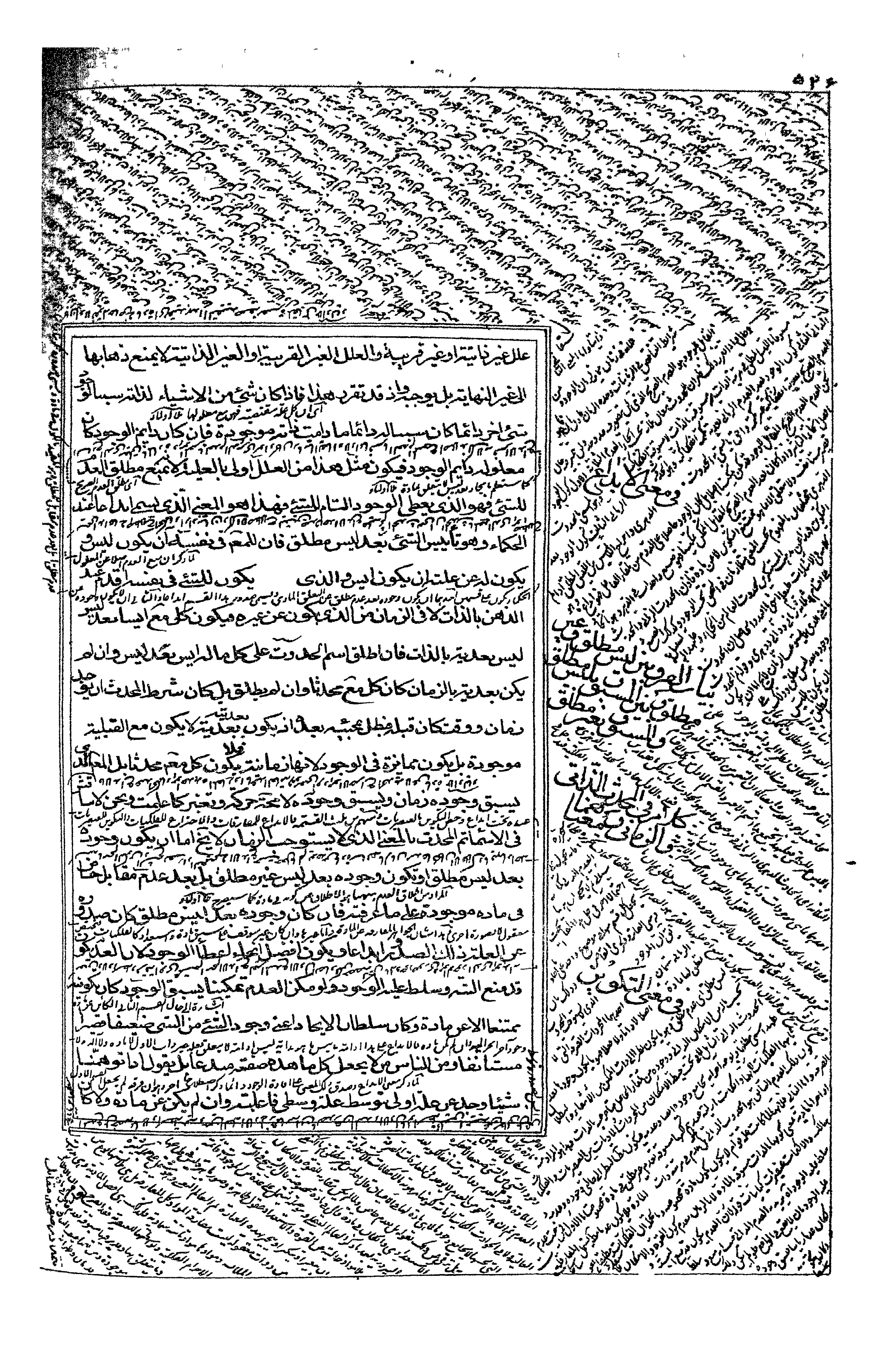
لا يخلو عن مقارنته ما يقارنه من حال الحادث لاجلها ما صار بعد وجوده بعد ما لم يكن فاذا لحق ان وجود الماهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن فذلك الوجود من هذه الجهة معلول ما دام موجودا كذلك كان معلولا متعلقا بالغير فقد بان ان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود لنفس الوجود بالذات لكن الحدوث وما سوى ذلك امور تعرض له وان المعلول يحتاج الى مفيد الوجود دائما سرمدا ما دام موجودا

الفصل الثاني في حل ما يتشكك

على ما يذهب اليه اهل الحق من ان كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء يبقى بعد البناء والسخونة تبقى بعد النار فالسبب فيه تغليط واقع من جهة جهل العلة بالحقيقة فان البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لقوام هذه المعلولات فان البانى العامل المذكور ايضا لوجوده اما البانى فحركته علة لحركة ما ثم سكونه وتركه الحركة او عدم حركته ونقلته بعد ذلك النقل علة لانتهاء الحركة وذلك النقل بعينه وانتهاء تلك الحركة علة لاجتماع ما وذلك الاجتماع علة لتشكل ما وكل واحد مما هو علة فهو ومعلوله معا واما الاب فهو علة لحركة المنى وحركة المنى اذا انتهت على الجهة المذكورة علة لحصول المنى في القرار ثم حصوله في القرار علة لامر واما تصويره حيوانا وبقاؤه حيوانا فله علة اخرى فاذا كان كذلك كان كل علة مع معلولها وكذلك النار علة لتسخين عنصر الماء والتسخين علة لابطال الاستعداد الماء بالفعل لقبول صورة المائية او حفظها وذلك ان شيئا آخر علة لاحداث الاستعداد التام في مثل هذه الحال لقبول ضدها وهي الصورة النارية وعلة صورة النارية هي العلل التي تكسو العناصر صورها وهي مفارقة فيكون العلل الحقيقية موجودة مع المعلول واما المتقدمات فهي علل اما بالعرض واما معينات فلهذا يجب ان يعتقد ان علة شكل البناء هو الاجتماع وعلة ذلك



طبايع المجتمعات وثباتها على ما ائتلفت وعلة ذلك السبب المفارق للفاعل للطبايع وعلة
الولد اجتماع صورتيه مع مادته بالسبب المفيد للصور وعلة النار السبب المفيد للصورة
وزوال الاستعداد التام لضد تلك الصورة معا فيجب اذن ان العلل مع المعلولات و
اذا اقتضينا فيما يتصل به كلامنا ان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلل ولا نمنع
ان يكون عللا معينة ومعدة بلا نهاية بعضها قبل بعض بل يجب ذلك لان كل حادث
فقد وجب بعد ما لم يجب لوجوب علته حينئذ كما بينا وعلته ما كانت ايضا وجبت فوجب في
الامور الجزئية ان تكون الامور المتقدمة التي بها تجب العلل الموجودة بالفعل
ان يصير علة لها بالفعل امورا بلا نهاية ولذلك لا يقف فيها سؤال لم البتة ولكن
الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخلو اما ان يوجد كل واحد منها
آنا فيتوالى آنات متتالية ليس بينها زمان وهذا محال واما ان يبقى زمانا فيجب ان يكون
ايجابها في كل ذلك الزمان لا في طرف منه ويكون المعنى الموجب لايجابها ايضا معها في ذلك
الزمان ويكون الكلام في ايجابه لايجابها كالكلام فيه ويحصل علل بلا نهاية معا و
هذا هو الذي نحن في منعه فنقول انه لولا الحركة لوجب هذا الاشكال الا ان الحركة
تبقي الشيء الواحد لا على حالة واحدة فلا يكون ما يتجدد من حالة بعد حالة في آن بعد آن
يتشافع ويماسه بل كان على الاتصال فيكون ذات العلة غير موجبة لوجود المعلول بل كونها
على نسبة ما وتلك النسبة تكون علتها الحركة او شريكة علتها والتي هي بها العلة
علة بالفعل الحركة فيكون ح لا ثابتة الوجود على حالة واحدة ولا باطلة الوجود حادثة
في آن واحد فاضطرار ان تكون العلة الحافظة او المشاركة لنظام هذه العلل التي
بسببها تنحل الاشكالات هو الحركة وسنوضح هذا في موضع اوضح واستقصى من هذا فقد
بان ووضح ان العلل الذاتية للشيء التي بها وجود ذات الشيء بالفعل يجب ان تكون معه
لا متقدمة في الوجود تقدم ما يكون زوالها مع حدوث المعلول وان هذا انما يكون في



علل غير ذاتية او غير قريبة والعلل الغير القريبة او الغير الذاتية لا يمنع ذهابها
الى غير النهاية بل يوجبه واذ قد تقرر هذا فاذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود
شيء آخر دائما كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود كان
معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم
للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء فهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند
الحكماء وهو تأييس الشيء بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس و
يكون له عن علته ان يكون أيس والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند
الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس
ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم المحدث على كل ما له أيس بعد ليس وان لم
يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا وان لم يطلق بل كان شرط المحدث ان يوجد
زمان ووقت كان قبله فبطل بمجيئه بعده اذ يكون بعدية لا يكون مع القبلية
موجودة بل يكون ممايزة في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل معلول محدثا بل المعلول الذي
سبق وجوده زمان وسبق وجوده لا محالة حركة وتغير كما علمت ونحن لا نناقش
في الاسماء ثم المحدث بالمعنى الذي لا يستوجب الزمان لا يخلو اما ان يكون وجوده
بعد ليس مطلق او يكون وجوده بعد ليس غير مطلق بل بعد عدم مقابل خاص
في مادة موجودة على ما عرفته فان كان وجوده بعد ليس مطلق كان صدوره
عن العلة ذلك الصدور ابداعا ويكون افضل انحاء اعطاء الوجود لان العدم يكون
قد منع البتة وسلط عليه الوجود ولو مكن العدم تمكينا يسبق الوجود كان تكوينه
ممتنعا الا عن مادة وكان سلطان الايجاد عن وجود الشيء من الشيء ضعيفا قاصرا
مستأنفا ومن الناس من لا يجعل كل ما هذه صفته مبدعا بل يقول ان توهمنا
شيئا وجد عن علة اولى بتوسط علة وسطى فاعلة وان لم يكن عن مادة ولا كان

في معنى الابداع

في معنى التكوين

لعدمه سلطان ولكن كان وجوده عن العلة الاولى الحقيقية بعد وجود اخر اشياء اليه

فليس تأييسه عن ليس مطلقا بل تأييس ما وان لم يكن ماديا ومن الناس من يجعل الابداع

لكل وجود صوري كيف كان والتكوين لكل وجود مادي وان لم يكن للمادة سبق فخص بشركة

العلة باسم التكوين ونحن لا نناقش في هذه الاسماء البتة بعد ان يحصل المعاني متميزة

فنجد بعضها له وجود عن علة وما بلا مادة وبعضها بمادة وبعضها بواسطة و

بعضها بغير واسطة ويحسن ان يسمى كل ما لم يوجد عن مادة سابقة غير متكون بل مبدعا

وان يجعل افضل ما يسمى مبدعا ما لم يكن بواسطة عن علته الاولى مادية كانت او فاعلية

او غير ذلك ويرجع الى ما كنا فيه فنقول اما الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا

فلا بد له من مادة يفعل فيها لان كل حادث كما علمت يحتاج الى مادة فربما فعل في صورة

وربما فعل بالتحريك فيكون مبدأ الحركة واذا قال الطبيعيون للفاعل مبدأ الحركة عنوا

به الحركات الاربع وتساهلوا في هذا الموضع فجعلوا الكون والفساد حركة وقد يكون

الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل الحرارة لو كانت موجودة مجردة

يفعل وكان يصدر عنها ما يصدر لانها حرارة فقط واما الفاعل بقوة فمثل النار

بحرارتها وقد عددنا في موضع اخر اصناف القوى **الفصل الثالث في مناسبة**

ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها نقول ليس الفاعل كلما افاد وجودا

لمادة مثل نفسه فربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار

تسود او كالحجر له تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المشهور انه

اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بشيء ولا يخلو من كل

وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فيكون المفيد اولى بما يفيد

من المستفيد ولنعد من رأس فنقول ان العلل الاربع اما ان يكون علل المعلولات في

حدوثها نفسها واما ان تكون علل المعلولات في وجود اخر ثابت الاول تسمى الاسبا



ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك

ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولد لود الا اشياء التي قد يظن

في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير

منه ينقص وجودا من العلة في ذلك المعنى فيقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن

بالنار فانه قد يكون في الظاهر مثلا ايضا قبل النار ولم يقبل مثل النار فانها يعتقد

فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارا اي الطرف فيكون مشاكلها في الصورة النارية

لان تلك الصورة لا يقبل الازيد والانقص ومساويا له في العرض اللازم من السخونة

المحسوسة ان كان حدوث ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعن ايه

والمادة مساوية في الهيئة واما كون المعلول اريد في المعنى الذي من العلة فهو الذي

يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا او معلولات لان تلك الزيادة

لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد

المادة حتى يكون قد وجب لذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس

سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي في حد عن العلة معا فتلك الزيادة

تكون معلولة امرين لا معلولة امر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من

المعلول الذي هو الزيادة وان سلمنا هذه الظنون الى ان نستدرج الى ما ساغ لنا ان

نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون

العلة بما هي علة التقدم الذاتي لا بخروج ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي في ذلك المعنى

معنى من حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك المعنى للاول باخذه بحسب

وجوده واحوال التي له من جهة وجوده اقدم من الاخرين ولا ذن مطلق المساواة

لان المساواة معنى في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما

علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر مع فواضح ان ليس وجود

ذلك الحكم لاحدهما اولى اذ كان له انما يمكن ان يشار اليه باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار

استحقاق الوجود الآن فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذ قد

اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويا اذا كان المعنى نفس الوجود

فقد يجوز الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل آخر

ونوع من التحقيق يجب ان لا تغفله وهو ان العلل والمعلولات تنقسم في اول النظر عند

التفكر الى قسمين قسم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون

معلولا في وجوده لطبيعة او لطبائع فيكون العلل مخالفة لنوعيته لا محالة اذ كانت علة له

في نوعه لا في شخصه اذ كان كل ما يمكن النوع واحدا الا للط علة لذلك النوع بل يكون

المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون علة للشيء

المعلول ذاته بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس معلول العلة والعلة علة المعلول

في نوعه بل في شخصه ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يوجد من

الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يتبين حقيقة الحال الواحدة منه من نظر بان في السلب المعطي

لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال

الثاني كون هذه النار علة لتلك النار والمرقبين الامرين معلوم فان هذه النار ليست

علة لتلك النار على انها علة لجميع النار بل على انها علة تلك النار ما فاذا اعتبر من جهة النوع

كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب ليس من جهة ما انه ابو يوجد للناس بل

من جهة وجود الانسانية وهذا القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول

مشتركين في استعداد المادة كالنار والنار والاجزاء لا يكونا فيه مشتركين كضوء الشمس

الذي في جوهره الفاعل للضوء ههنا او في جرم القمر اذ ليس يستعد بالمادتين فهما

متساويان والمادتان من نوع واحد فالحري ان لا يتساوى الشخصان في ذلك اعني هذا

الضوء الذي في الشمس وهذا الضوء الحادث عنه فيكاد لذلك ان لا يكون الضوءان من نوع

واحد عند من يشترط في تساوي نوعية الكيفيات ان لا يكون احدهما انقص والاخر
اريد على ما علمت في موضعه من صفته ويكونان نوعا واحدا عند من يرى المخالفة
بالنقص والاستداد مخالفة بالعوارض والتشخصات واما القسم الاول وهو ان يكون
الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان ذلك الاستعداد
اما ان يكون استعدادا في الفعل تاما او يكون استعدادا ناقصا والاستعداد التام
ان لا يكون في طباع الشيء معاوق ومضاد لما هو بالقوة فيه كاستعداد الماء المسخن
للتبرد لان فيه بنفسه قوة طبيعية كما علمناها في الطبيعيات تعاون القوة الخارجة
في التبريد ولا تعاوق واما الاستعداد الناقص فهو كاستعداد الماء للتسخن لان فيه
قوة تعاوق التسخن الذي يحدث فيه من خارج وتوجد مع التسخن باقية فيه ولا تبطل
والقسم الاول على اقسام ثلثة فانه اما ان يكون في المستعد قوة معاونة تبقى وتعين كما
في الماء اذا برد عن سخونة واما ان يكون في المستعد قوة مضادة للامر الا انها تبطل
مع وجود الامر كما في الشعر اذا شاب عن سواد واما ان لا يكون في المستعد ولا واحد من
الامرين لا ضد ولا معين ولكن عدم الامر والاستعداد له فقط مثل حال التفه في قبول
الطعم وعديم الرايحة في قبول الرايحة فان سئلنا عن استعداد الماء لان يصير نارا انه من
اي الاقسام الخمسة هو لم يشكل علينا انه من قسم المشاركة في استعداد تام للمادة ولكن
في المادة ضده ولقايل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار قسم واحد وهو ان لا يكون هناك
مشاركة في المادة اصلا اذ لا يكون لها مادة فالجواب عن هذا ان هناك لا يمكن
ان يكون اتفاق في النوع البتة فانه قد استبان ان الاشياء المتفقة في النوع البرية
عن المادة اصلا يكون وجودها عينا واحدا ولا يجوز ان يتعين الواحد منها على
كثيرين فاذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حصلت خمسة فانا نورد الحكم في قسم
قسم منها فنقول اما القسم من هذا الباب الذي لا مشاركة فيه في استعداد المادة

لا القريبة ولا البعيدة فليس يجب فيه ان يكون ما يحدثه الفاعل من الآثار القابلة للزيادة

والنقصان مساويا في نفسه لا يمكن ان يكون بما افترقا فيه من جوهر المادة افترقا في الاستعداد

لقبول الاثر فلم تقبلاه بالسوية وليس ايضا يجب ان لا يتساويا فيه بل قد يجوز ان يكون

الحال في ذلك مثل الحال في اتساع سطح الاثير لسطح فلك القمر في الحركة التي بالعرض وذلك

حيث يمكن ان لا يكون في هذا مانع من قبول التاثير مساويا لما يؤثره الفاعل وهو في

مثل هذا الموضع احدثت مثل نفسه واما القسم من هذا الباب الذي هناك استعداد تام

كيف كان فالامر فيه ان المنفعل قد يجوز ان يتشبه بالفاعل تشبها تاما فلذلك مثل

النار تحيل الماء نارا والملح يحيل العسل ملحا وما اشبه ذلك وقد يجوز ان يزيد فيه المنفعل

على الفاعل في الطرف الغير الحقيقي مثل الماء الذي يبرده الهواء ولا يكون برد الهواء بذلك

الحد الا انه اذا تحقق لم يكن الفاعل وحده هو البرد الذي في الهواء بل والقوة المبردة

الصورية التي في جوهر الماء الذي للفاعلية في الطبيعيات اذا عاونتها ولم يعاوقها برد

الهواء واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل فيه ناقصا فانه

يمكن ان يتشبه فيه المنفعل بالفاعل التام القوة ويساويه فانه لا يمكن ان يكون الشيء الحاصل

في قوة شيء لا لها والحاصل في قوة اخرى وهناك مضاد ممانع متساويين في التاثير وبطل

الممانع ولهذا لا يمكن ان يكون شيء غير النار يتسخن من النار ويكون سخونته مثل

سخونة تلك النار او شيء غير الماء يبرد عن الماء ويكون برودته اكثر من برودة ذلك الماء

لان استعداد النار للتسخن والماء للتبريد حال غير مضاد في جوهره والقوة الفاعلة

داخلة في جوهره غير غريبة منه فاما ما ينفعل منهما ففيه مانع عنه مضاد والفاعل

الاول للانفعال خارج عن جوهره ويفعل فيه مما يستدعي توسط المركب كالسخونة المحسوسة

في النار المسخنة والبرودة المحسوسة في الماء المبرد فليس يمكن ان يساويهما فان قال

قائل ان النار قد تذيب الجواهر فتجعلها اسخن منها الا ما دخل اليها في النار وغيرها

فيها بحيلة فلا تحرق احتراقها في المسبوكات والفعل بها ذلك بعينه فيعلم من ذلك
ان المسبوكات اسخن من النار ومع ذلك فانما تسخن من النار فانا نجيب فنقول ان ذلك
ليس بسبب ان المسبوك اسخن ولكن لمعان ثلثة منها ما هو اقرب الى الظهور احدها
في المسبوك والآخر في النار والثالث في اللامس وكلها متعاونة متقاربة اما الذي
في المسبوك فلانه غليظ فيه تشبث ما ولزوجة وبطؤ انفصال فاذا لمس وهو مع
اللامس لم يمكن ان يفارق الا في زمان ذي قدر في نفسه بالقياس الى زمان
مفارقة اللامس للنار وان كان الحس لا يضبط ذلك الاختلاف فلكن العقل والقدر
يوجبه ومن شان الفاعل الطبيعي ان يفعل في المنفعل في مدة اطول فعلا اكثر
واحكم وان يفعل الضعيف في مدة اطول ما لا يفعله القوي في مدة قصيرة واما
الذي في النار فلان النار المحسوسة انما هي اجزاء من النار الحقيقية مع اجزاء
من الارض متصعدة متحركة واجتماعها على سبيل التجاور لا على سبيل الاتصال
بل هي في انفسها متفرقة ويتخللها الهواء تخللا على سبيل التجدد فيكسر ما يلا
منهما من حرها او حره لانه ابرد منها ولانه ليس ينفعل في تلك العجلة انفعالا يصير
به نارا محضا ومع ذلك فانها سريعة الحركة في نفسها لا يكاد يبقى جزء منها مماسا
بجزء من اليد لما يؤثر فيه تاثيرا محسوسا الا ويتجدد فيما لم يجتمع تاثيرات غير محسوسة
كثيرة لا يؤدي الى قدر محسوس في ذلك في مدة لها قدر واما المسبوك فان جوهره
مجتمع متحد ثابت قائم بالاتصال فاذا كان كل ما يلاقي سطح اليد من المسبوك سطحا
واحدا مطابقا بالكلية وما يلاقيه من النار المحسوسة سطوح صغار مخالطة لما هو
بالقياس اليها مبرد فيختلف بذلك التاثير الا ان يبقى مدة يتوالى فيها المماسات فيكثر
او يفعل كل سطح فيما يماسه فعلا تاما فيتسلط الفعل على ما هو عليه الامر في الاشياء
الطبيعية فيبرد واما النار المحصورة في مثل الكيران للحدادين فانها اعظم تاثيرا

فيما يماسه من المسبوكات وغيرها واسرع مدة لاجتماعها وصرافتها واما الحال التى

فى اليد فلان اليد قادرة على قطع الهواء والنار فى الاجسام اللطيفة باسرع حركة

ليست قادرة على قطع المسبوك الكثيف باسرع حركة لان المقاومة التى يعرض

الخرق فى اللطيف قليل وفى الكثيف كثير ويكاد ان يكون هذا الشىء كيفا وذلك لطيفا

بسبب اختلافهما فى هذا المعنى فلو كان المسبوك ليس ازج واكثر تشبثا بما يلامسه

وليس ايضا اشد اجتماعا واتحادا ثم كان قطعه فى مدة اطول لمقاومته وكان ثابتا

لا ازماع غيرها بعد عن المماسة لكفاه ذلك فى جواز ان يؤثر تأثيرا اشد من تأثير

اللطيف بحسب نسبة الازمنة فكان اذا اثر فى مثل زمان ملاقاة اللطيف اثرا ما فانه

ضوعف الزمان امكن ان يتساير فى بعض الاضعاف ولدا زيد فى الاضعاف امكن ان

يزيد عليه وربما لم يكن زمانه المضاعف مع عظم نسبته محسوسا من القلة لما نعرفه

من حق هذا الموضع ان نبسط بسطا اكثر مما بسطناه لكن اولى بالصناعة الطبيعية

انما يجب ان نذكر فيها قدر ما يحل به الشبهة ويظهر وجهها ثم ان شاء مستقص

ان يستقصى ذلك استقصاه من الاقوال المستقصاة فى علم الطبيعة وخصوصا

ما عسى يجده من جهتنا فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات ان الموضع الذى ظن انه

يجوز ان يتساوى الفاعل والمنفعل فيه والموضع الذى نظر فيه انه يجوز ان يزيد

عليه الموضع الذى لا يجوز الا ان يقصر عنه وظهر فى خلال ذلك ان الامر وان كان كل

وجود ... من جهة نفس الوجود لا يتساوى فيه الفاعل والمنفعل اذا لم يكن فاعلا

للمعنى ... كما قيل ان الفاعل والمبدأ الذى ليس بفعله

مستفادا كالمدرك للنوع ولا فى المادة واعتبارا كما يوجد ما فى معنى الوجود ليس يمكن

ان يعتبر فيه ... المعنى الذى له الوجود لانهما ليسا يشتركان فيه فيبقى فيه حال الاعتبار

الوجود بنفسه وقد كان فى سائر ذلك ما كان من المساواة والزيادة على المبدأ الفاعل

بيان علة ومساواة المعلول للعلة فى الوجوب ...

انما رجع الى حال اعتبار الوجود كان للمبدأ الفاعلي غير مساوٍ لما لان وجوده بنفسه ووجود

المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه ثم الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة

والضعف ولا يقبل الاقل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء

والحاجة والوجوب والامكان فان اعتبرت التقدم والتاخر كان الوجود كما علمت للعلة

اولا وللمع ثانيا فاما الاستغناء والحاجة فقد علمت ان العلة لا يفتقر في الوجود الى المع بل

يكون موجودا بذاته او بعلة اخرى وهذا المعنى قريب من الاول وان خالفه في الاعتبار واما

الوجوب والامكان فانك تعلم انه ان كانت علة هي علة لكل ما هو مع فهي واجبة الوجود

بالقياس الى الكل من كل المعلولات وعلى الاطلاق فان كانت علة لمع ما فهي واجبة الوجود

بالقياس الى ذلك المع وذلك المع كيف كان فهو ممكن الوجود في نفسه فتخبر هل هو

ان المع في ذاته بحيث لا يجب له وجود والا لوجب من دون علته اذ فرض واجبا لذاته وبحيث

لا يمتنع له وجود والا لما وجد بالعلة فذاته بذاته بلا شرط كون علته له او لا كون علة له

ممكنة الوجود وانما يجب لا محالة بالعلة ثم العلة كما تبين لا يجوز ان يجب بها بل يكون اما

واجبا بذاته واما واجبا من شيء غيره فان حصل له الوجوب به فيصح ان يكون عند وجوب

غيره فيكون المع باعتبار ذاته ممكنا واما العلة فباعتبار ذاته اما واجبا واما ممكنا فان

كان واجبا فوجوده احق من وجود الممكن وان كان ممكنا وليس يجب بالمع والمع يجب به

وبعد وجوبه فيكون العلة اذا صار ذاتها واجبة لم يكن بالقياس الى المع والمع لا يصير

ذاته واجبة الا بالقياس اليها فيكون الى ذات العلة بشرط قد توجب لا بينا ولذات المع

ان يكون من هو واجبا والمع غير ملحوظ بعد ذات المع لا يكون الا ممكنة ولا يجب الا

ان يلحظ مقيسة بالعلة فيكون للعلة اختصاص بوجوب ولا يكون للمع الا الامكان

فقط عند ذلك الاختصاص ويكون اذا كان للمع وجوب كان للعلة اولا والا لكانت

العلة بعد ممكنة لم يجب وجودها ووجب وجود المع فيكون وجب لا عن ذات العلة

بيان التشكيك في الوجود بالشدة والضعف والتقدم والتاخر

بيان تقدم العلة على المعلول بالوجوب

وهذا اصح فيكون العلة وجوبا باعتبار ذاته ومن حيث لم يتصف المع والمع بعدنا

على مقتضى امكانه اذ كانت العلة بحث لا عنه بل باعتبار ذاته وباضافته الى غيره لا اليه من حيث

العلة غير مضافة الى المع بعد فالمعلول ليس يجب فى وجوده بل انما يجب فى وجوده من حيث العلة

مضافة اليه فتصير العلة لهذه المعانى الثلثة اولى بالوجود من المع فالعلة احق من

المع ولان الوجود المطلق اذا حصل وجود شئ صار حقيقته فبين ان المبدأ المعطى

للحقيقة المشارك فيها اولى بالحقيقة فاذا صح هيهنا مبدأ اولا هو المعطى لغيره الحقيقة

صح انه الحق بذاته وصح ان العلم به هو العلم بالحق مطلقا فاذا حصل العلم به كان

العلم بالحق مطلقا بالنحو الذى يحق للعلم حق وهو الذى بالقياس الى المعلوم

الفصل الرابع فى العلل الاخر العنصرية والصورية والغائية فهذا ما نقوله فى

فى المبدأ الفاعلى فلنشرح الان القول فى المبادى الاخر فاما العنصر فهو الذى فيه قوة

وجود شئ فنقول ان الشئ يكون له هذه الحال بالمعنى الاعم على وجوه فتارة يكون

كاللوح الى الكتابة وهو انه مستعد لقبول شئ يعرض له من غير تغير فيه الا زوال

امر كان له فتارة يكون كالشمع الى الصنم والصبى الى الرجل وهو انه مستعد

لقبول شئ يعرض له مع ان يتغير فى احواله من الاحوال التى فى اين او كم او غير ذلك

وتارة يكون كالخشب الى السرير فانه يتغير بالتخشيب بجوهره وتارة يكون

مثل ما للاسود الى الابيض فانه يستحيل ويفقد كيفيته ... وتارة

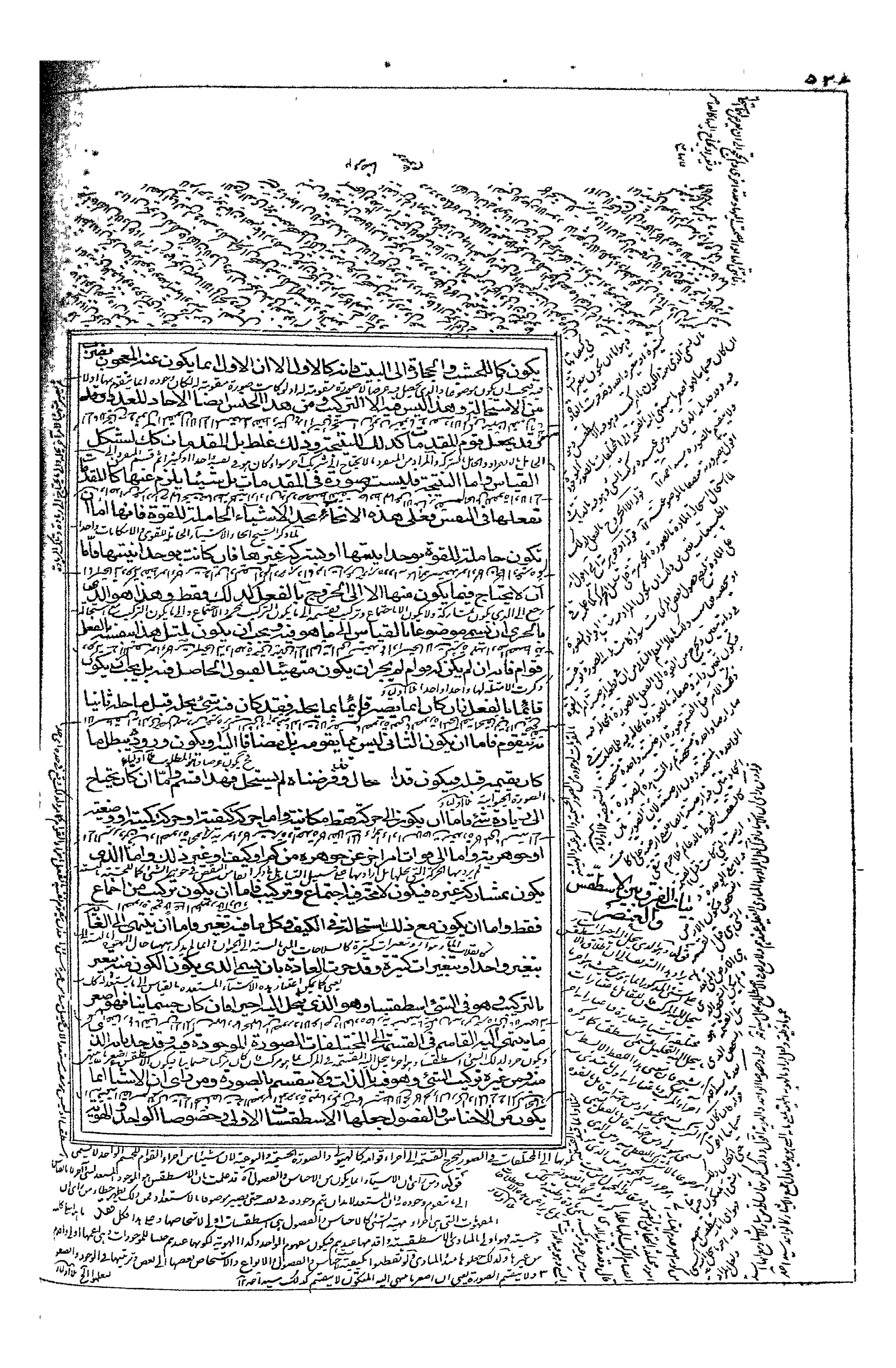
يكون كالماء الى الهواء فانه انما يكون هواء بان يفسد تارة يكون كالمنى

الى الحيوان فانه يحتاج ان ينسلخ عن صورته الى صورة اخرى ويستحيل العنصر

الحيوان وكذلك العنصر للعنصر تارة كالمادة الاولى للصورة ... مستعد

لقبولها متقوم بها بالفعل وتارة يكون مثل الخلط الى العضو فانه ...

وحده يكون الحيوان بانضمام غيره فيكون قبل ذلك ... بالقوة ...



يكون كالخشب والحجارة الى البيت فانه كالاول الا ان الاول انما يكون عند المحجوب

من الاستحالة وهذا ليس فيه الا التركيب من هذا الجنس ايضا الآحاد للعدد وقد

كان يجعل قوم القدماء كذلك للنتيجة وذلك غلط بل القدماء كالشكل

القياس واما النتيجة فليست صورة في المقدمات بل شيئا يلزم عنها كالقدماء

تفعلها في النفس وعلى هذه الانحاء تجد الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان

تكون حاملة للقوة بوحدانيتها او بشركة غيرها فان كانت بوحدانيتها فاما

ان لا يحتاج فيما يكون منها الا الى الخروج بالفعل لذلك فقط وهذا هو الذي

ما يجري ان يسمى موضوعا ما القياس الى ما هو فيه يجب ان يكون لمثل هذا يسمى بالفعل

قوام فاما ان لم يكن له قوام لم يجز ان يكون متهيئا القبول الحاصل فيه بل يجب ان يكون

قائما بالفعل ان كان انما يصير قائما بما يحل فيه فقد كان فيه شيء يحل قبل ما حله ثانيا

به يتقوم فاما ان يكون الثاني ليس مما يقوم به بل عرضا فاليه ويكون ورود ذلك ما

كان يقيمه قبل فيكون قد احال ما فرضناه لم يستحل فهذا قسم واما ان كان يحتاج

الى زيادة شيء فاما ان يكون الى حركة فقط مكانية واما حركة كيفية او حركة كمية او صيغة

او جوهرية واما الى حركات امر اخر غير جوهره من كم او كيف او غير ذلك واما الذي

يكون بمشاركة غيره فيكون لا محالة فيه اجتماع وتركيب فاما ان يكون تركيب من اجتماع

فقط واما ان يكون مع ذلك استحالة في الكيف في كل ما فيه تغير واما ان ينتهي الى الغاية

بتغير واحد او بتغيرات كثيرة وقد جرت العادة بان يسمى الذي يكون الكون منه بتغير

بالتركيب هو في الشيء اسطقسا وهو الذي يحل اليه اخيرا ان كان جسمانيا فهو اصغر

ما ينتهي اليه القاسم في القسمة الى المختلفات الصورة الموجودة فيه وقد جرت العادة بان الذي

منه ومن غيره تركيب الشيء وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة ومن راى ان الاشياء انما

يكون من الاجناس والفصول جعلها الاسطقسات الاولى خصوصا الواحد والهوية

بيان الفرق بين الاسطقس والعنصر



فقد جعلوها اولى بالمبادي للمبتدئ لانها اشد كلية وجنسية ولو انصفوا لعلموا
ان القوام بالذات بما هو بالذات فما يليها اولى ان تكون جواهر وقايمات بانفسها
وانها اولى بالوحدة ايضا لنعد الى امر العنصر فنقول قد جرت العادة في مواضع
ان يقال ان الشيء كان عن العنصر في مواضع فانه يقال انه كان من الخشبات او كان من
الاخشاب وان ينسب الكاين الى الموضوع في مواضع وان لا ينسب في مواضع فيقال ان
هذا باب خشبي ولا يقال ان هذا كاين خشبا فاما الاول فاذا وجد والموضوع لم يتحرك
اليه البتة ولم يتغير في قبول الشيء فانهم لا يقولون انه كان عنه بل انما يقولون انما
انه كان عن العدم كما يقولون عن غير الكاتب واذا تغير وخصوصا فيما لا يحدث للعدم
فيه اسما فيقولون انه كان عن الموضوع واما النسبة فانما يستعمل في الاكثر اذا كان
الموضوع قد يصلح لغيره للصورة واما الصورة فلا ينسب اليها ولا يقال كان منها انما
يشتق منها الاسم والموضوع قد يكون مشتركا للكل وقد يكون مشتركا للعدة ومثل
العصير للخل والخمر والطلاء والربوب وغير ذلك وكل عنصر فانه من حيث هو عنصر انما له
القبول فقط واما حصول الصورة فله من غيره وما كان من العناصر والقوابل له
الحركة الى الامر الموجود طبعا متحركا اليه بنفسه فليس كذلك فقد تبين لنا في مواضع اخرى
انه لا يجوز ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا لشيء واحد من غير ان يتجزأ ذاته لكن العنصر اذا
كان فيه حركة بذاته كان متحركا عن الطبيعة وكان ما يكون منه طبيعيا واذا كان
بذا الحركة فيه من خارج ولم يكن له ان يتحرك الى ذلك الكمال بنفسه كان ما يكون منه صناعيا
او جاريا مجراه فهذا جمل ما نقوله في العنصر واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى
بالفعل يصلح ان يعقل حتى تكون الجواهر المفارقة صورا بهذا المعنى وقد يقال صورة لكل
هيئة وفعل يكون في قابل وحداني او بالتركيب حتى تكون الحركات والاعراض صورا وقد يقال
صورة لما يتقوم به المادة بالفعل فلا يكون حينئذ الجواهر العقلية والاعراض صورا وقد يقال

صورة فلما يكمل بها المادة وان لم يكن متقومة بها بالفعل مثل الصحة وما يتأدى اليها الطبع

ويقع صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الاشكال وغيرها ويقع صورة لنوع

المتفق ولجنسه ولفصله ولجميع ذلك ويكون كلية الكل صورة في الاجزاء ايضا والصورة

قد يكون ناقصا كالحركة وقد يكون تامة كالتربيع والتدوير وقد علمت ان الشيء الواحد

يكون صورة وغاية ومبدأ فاعليا من وجوه مختلفة وفي الصنائع ايضا فان الصناعة

هي صورة المصنوع في النفس فان البناء في نفسه صورة الحركة الى صورة البيت وذلك

هو المبدأ الذي يصدر عنه حصول الصورة في مادة البيت وكذلك الصحة هي صورة

البرء ومعرفة العلاج هي صورة الابراء والفاعل الناقص يحتاج الى حركة والى شيء

يصدر منه ما في نفسه محصلا في المادة والكامل فان الصورة التي في ذاته يتبعها وجود

الصورة ومادتها ويشبه ان يكون الامر في الطبيعة صورة عند العلل المتقدمة

للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على طريق التسخير بنوع وانت تعلم هذا بعد واما

الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء

في نفس الفاعل فقط كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء

غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يصدر عن روية

او طبيعة وتارة في شيء ثالث مثل ان يفعل شيئا الغرض به فلان فيكون رضا فلان غاية

خارجة عن الفاعل والقابل ولئن كان الفرح بغلبة ايضا غاية اخرى ومن

الغايات التشبه بشيء آخر والتشبه من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه بنفسه

ايضا غاية

الفصل الخامس في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في

ابطالها والفرق بين الغاية وبين الضروري وتعريفنا الوجه الذي يتقدم به الغاية

على سائر العلل فنقول انه قد بان مما سلف لنا من القول ان كل متحرك فله مبدأ وكل

حادث فله مادة وله صورة ولم يتبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما او ان منها ما



ما هو عبث فههنا ما هو اتفاق وايضا ههنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر
الامر والكون والفساد لا غاية لها في ظاهر الظن ان يقول قد يجوز ان يكون للكل ابدا غاية
كان للكل ابتداء ابدا فلا يكون بالحقيقة غاية وتمام لان الغاية بالحقيقة ما يسكن لديه
وقد نجد اشياء هي غايات وكلها غايات لغير النهاية فان ههنا اشياء يظن انها غايات
ولا نهاية هي كنتائج تترادف عن القياسات ولا نهاية ثم لقائل ان يقول لم لا تكون الغاية موجودة
لكل فعل فلم جعلت علة متقدمة وهي بالحقيقة معلولة العلل كلها وفيما يليق ان
ان نتكلم فيه بعد حل هذه الشبه انه هل الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا
ما الفرق بين الجود والخيرية فنقول الآن اما الشك الاول المنسوب الى الاتفاق والعبث
فحله فنقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه في الطبيعيات واما بيان امر العبث
فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدأ قريب ومبدأ بعيد ومبدأ ابعد فالمبدأ القريب
هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع من القوة الشوقية
والابعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او في النطق صورة ما تحركت
القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة
المرتسمة في التخيل او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا
ذلك الامر لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال
الاول ان الانسان ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع آخر
فاشتاق الى المقام فيه فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما
انتهى اليه تحريك القوى المحركة للعضل ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه
صورة لقاء صديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان الذي يعتقد مصادفته فيه فتنتهي
حركته الى المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذي توجه
اليه بمعنى حركته لكن المتشوق يتعلق او يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت

هذين القسمين ويتبين لك من ذلك بادنى تامل ان الغاية التي تنتهي اليها الحركة في كل
حال حين هي نهاية حركة هي غاية اولية حقيقية للقوة الفاعلة المحركة التي في الاعضاء و
ليس للقوة المحركة في الاعضاء غاية غيرها لكن ربما كان للقوة التي قبلها غاية غيرها
فليس يجب دائما ان يكون تلك الا غاية اولى للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا ايضا يجب ان لا يكون بل ربما كان وربما لم يكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول
منهما فكانت الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في
الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه يمكن ان
يكون حركة نفسانية لا عن شوق الى الشيء الذي لا ينبعث اليه القوة ثم ينبعث
اليه انبعاثا نفسانيا يكون بشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل
حركة نفسانية مبدؤها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه
شوق والشوق كما علم في علم كتاب النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الا
بعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادئ للحركات النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة
ومنها غير واجبة باعيانها والواجبة ضرورة هي القوة المحركة في الاعضاء والقوة
الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل ولا
فكر او فكر ولا تخيل ولكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية
له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه بد فقد توجد الحركة خالية عن غايته
فاذا اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب هو القوة المحركة والمبدآن اللذان عنه
اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية كانت نهاية الحركة هي الغايات
كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف يعني ان لا يكون ما هو الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ان يكون للقوة الشوقية غاية
اخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة

الارادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن المنتهى

الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واما كان ذلك الشيء مرادا لاجله الحركة فيجب ان يكون

بعد انتهاء الحركة وكل نهاية ينتهي اليها الحركة او غاية تحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق

التخيلي او الفكري قد تطابقا عليها فبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل

نهاية ينتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها الغاية للشوقية التخيلية ولا يكون الشوق

بحسب الفكرة فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها شوق

تخيلي غير فكري فلا يخ اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ لحركة الشوق او التخيل

مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق وملكة نفسانية داعية

الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق يسمى ذلك الفعل

جزافا ولم يسم عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل التنفس يسمى ذلك الفعل قصدا

ضروريا او طبيعيا فان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية يسمى ذلك الفعل عادة

لان الخلق انما يقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة

واذا كانت الغاية للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى

التي بعدها ويحوها التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا كمن

حصل في المكان الذي قلد فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فيسمى فعله

باطلا بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى

دون الغاية الثانية فاذا تقررت هذه المقدمات فقول من يقول ان العبث فعل

من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية هي

خير او مظنون خيرا هو قول كاذب اما الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية

اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ حركته

فالى اي شيء اتفق وما مثل به في التشكك في اللعب باللحية فسد حركته الفكرية و

بيان الفرق بين العبث والجزاف والباطل

معنى العادة

العبث باللحية

القوة

القوة التي في العضلة والذي قبلها شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدؤه فكر البتة فليست

فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي وللقوة المحركة فتبين ان

هذا الفعل بحسب مبدأ المحرك مستند الى غاية وانما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس

مبدأه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا ليس الا عن شوق وتخيل البتة فان كل فعل نفساني

كان بعد ما لم يكن فهناك شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الا

ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر

فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير

غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب

الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لانبعاث هذا الشوق علة ما لا محالة اما

واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة

الحسية على ان يتجدد بها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والانتقال عن

المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد الذي اعني بحسب القوة الحيوانية التخيلية

واللذة هي الخير الحسي التخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المظنون خيرا بحسب الخير

من الانساني فاذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيره لا محالة خيرا حيوانيا

فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اي بحسب العقل

ثم وراء هذا علل التخصيص بهيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا تنضبط واما

الذي يليه فسيكشف ما يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو

احد الغايات التي بالعرض والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب

لذاتها والضروري احد ثلاثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى توجد الغاية على انه

علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد لكي يتم القطع واما امر لا بد من وجوده حتى توجد

العادة



الغاية لا على انه علة للغاية بل على انها امر لازم للعلة وشىء لا بد منه فيكون حينئذ كرفع

يتم القطع به اما الميكن بدن من جسم دكن لا الدكنة لا لا وكان كون الصلابة الذى

لا بد منه واما امر لا بد منه وجوده لا انما للعلل الغائية فمنها مثل ان تعتبر الغاية في

امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد يتبعه حب الولد ويلزم من التزويج كان الاجلاء

فهذه كلها غايات بالعرض الضرورى لا العرض الاتفاقى وقد علمت الغايات العرضية

والاتفاقية في موضع اخر واعلم ان وجود مبادى الشر في الطبيعة هو من القسم الثانى

من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية الالهية التى هى الجود ان يوفى كل ممكن

الوجود الخيرى وجوده الخيرى كان منها مبدأ الوجود الذى للمركبات من العناصر

وكان لا يمكن ان يكون المركبات الا من العناصر وكان لا يمكن ان يكون العناصر لها

الا الارض والماء والنار والهواء وكان لا يمكن ان يكون النار على الجهة المؤدية الى الغاية

الخيرية المقصودة بها الا ان يكون محرقة مفرقة لزم ذلك ضرورة ان يكون بحيث

تضر الصالحين وتفسد كثيرا من المركبات وكانا قد خرجنا عن غرضنا فلنعد الى ما

ولنجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هى

بغايات ذاتية في الطبيعة ولكن الغايات الذاتية هى مثلا ان يوجد الجوهر الذى

هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا الوجود وجودا دائما ثابتا فكان

هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه الفساد الى ما كان

من الهيولى الجسمانيات ولما امتنع في الشخص ستبقى بالنوع فالغرض الاول

اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية او غيرها او شخص منتشر غير معين وهو

العلة التمامية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد له في

حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهى الاشخاص

بالعدد عرضنا على المعنى الضرورى من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه

لو امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد والتناسل
بالنسل على انه وان سلمنا ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص
كل شخص دائما يذهب بلا نهاية شخص بعد شخص لا تناهي بعد لا تناه فاذن
الغاية فيها موجودة بالفعل وهي وجود شخص مستمر او لا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي
يؤدي الى شخص آخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل للطبيعة
الجزئية فاذ هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك الطبيعة
الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبرة للشخص
الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء
واحد هي المدبرة الكلية في الكون وانت تعلم هذه كلها من بعد هذا واما الحركة
الذاهبة الى غير النهاية فانها واحدة بالاتصال كما علمت في الطبيعيات وايضا فان الغرض
في تلك الحركة ليس هو نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل الغرض هناك الدوام الذي
نصفه بعد وهذا الدوام معنى واحد الا انه متعلق الوجود باشياء ليس يلزم ان
عددها بغير نهاية واما حديث المقدمات والنتيجة فيجب ان يعلم ان المراد بقولنا ان العلة
الغائية تتناهى في نفس ان العلة الغائية التي بحسب فاعل واحد وفعل واحد ينتهي
ولا يجوز ان يكون فاعل طبيعي او اختياري يفعل فعلا يروم به بعينه غاية بعد غاية
من غير ان يقف عند نهاية واما المبدأ الواحد اذا كان قد يصدر عنه فعل بعد فعل ويصير
بحسب كل فعل فاعلا غير الفاعل الذي كان بحسب الفعل الآخر وان لم يكن بالذات والموضوع
غيره فيجوز ان يتكثر غاياته ويكون له بحسب كل كون منه فاعلا غاية اخرى وان جاز
ان يعتبر له كونه فاعلا بعد كونه فاعلا الى غير النهاية كانت غاياته بغير نهاية ثم
النتيجة هي غاية تمامية القياس الذي يكون على مطلوب محدود وكل تركيب قياس
فعل مستأنف وللنفس بحسب كل قياس فعل مستأنف يصدر عنه استحقاق

ان تقف لها فاعل مستانف وفي كل واحد من مرات تكون فاعلة غاية محدودة بعينها لا
ان يكون ذاهبة الى غير النهاية اذ لكل قياس واحد نتيجة واحدة لا غير واما الشك الذي
يليه فيحل بان يعلم ان الغاية تعرض شيئا وتعرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود
وان كان الشيء لا يكون الا موجودا كالفرق بين الامر ولازمه وقد علمت هذا وتحققته
من ان للانسان حقيقة هي حده وماهيته من غير شرط وجود خاص او عام في
الاعيان او في النفس بالقوة شيء من ذلك او بالفعل وكل علة فانها من حيث هي تلك
العلة لها حقيقة وشيئية فالعلة الغائية هي في شيئيتها سبب لان يكون ساير العلل موجودة
بالفعل عللا والعلة الغائية في وجودها مسببة لوجود ساير العلل عللا بالفعل
وكان لشيئية من العلة الغائية علة لوجودها فكان وجودها معلول معلول
شيئيتها لكن شيئيتها لا تكون ما لم تحصل متصورة في نفس وما يجري مجراها ولا علة
للعلة الغائية في شيئيتها الا علة اخرى غير العلل التي تحرك اليها وتحرك لها واعلم
ان الشيء يكون معلولا في شيئيته ويكون معلولا في وجوده فالمعلول في شيئيته مثل الاثنينية
فانها في حد كونها اثنينية معلولة للوحدة والمعلول في وجوده لا يخفى وكذلك قد يكون
للشيء امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينية وقد يكون لامر زائد
على شيئيته مثل كون المربع وحشيا وحجريا والاجسام الطبيعية على الشيئية كثير
من الصور والاعراض التي لا يبتدأ الا بها وعلة لوجود بعضها دون شيئيتها كما
نظروا في الحكم في التعليميات ثم كذلك نقد سبيل المثال فنقول ان العلة الغائية في الشيئية
قبل العلة الفاعلية والقابلية وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة صورية
مؤدية اليها وكذا ايضا العلة الغائية في وجودها في النفس قبل العلل الاخرى اما
في نفس الفاعل فلانها يوجد ولا ثم يتصور عنده الفاعلية وطلب التمام في كيفية

الصورة واما فى نفوس غير الفاعل فليس لبعضها ترتيب على الاخرى ضرورى فاذن

فى اعتبار الشيئية واعتبار الوجود فى العقل ليست علة اقدم من الغائية بل هى

علة لصيرورة ساير العلل عللا لكن وجود العلل الاخرى بالفعل علة لوجودها

وليست العلة الغائية علة على انها موجودة بل على انها شئ فبالجهة التى هى علة

وبالجهة الاخرى هى معلولة العلل هذا اذا كانت العلة الغائية فى الكون واما

اذا كانت العلة الغائية ليست فى الكون ولكن وجودها اعلى من الكون على ما

سنوضح فى موضعه فلا يكون شئ من العلل الاخرى علة لها ولا فى الواحد الذى

هو الحصول فى الوجود فيكون اذن العلة الغائية ليست معلولة لساير العلل لانها

علة غائية ولكن لانها ذات كون لو كانت ليست ذات كون لما كانت معلولة البتة

اما اذا اعتبرت كونها علة غائية فيجدها علة لسائر العلل فى ان تكون عللا مثل ان

يكون علة فاعلية وعلة قابلية وعلة صورية لا فى ان تكون كائنة وموجودة فى

نفسها فاذن الذى بالذات للعلة الغائية بما هى علة غائية ان تكون علة لساير

العلل ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون واقعا فى الكون ان يكون معلولا

من جملة الكون فقد تبين لك انه كيف يكون الشئ علة ومعلولا لشئ انه فاعل وغاية

هذا من المبادى للطبيعى . واما البحث الذى بعد هذا فنكتشف بما نقوله ان الغاية

التى تحصل فى فعل الفاعل تنقسم الى قسمين غاية تكون صورة او عرضا فى منفعل

الفعل وغاية لا صورة ولا عرضا فى منفعل قابل البتة فيكون فى الفاعل لا محالة لانها

ان لم يكن فى الفاعل ولا فى المنفعل وليس يجوز ان يكون مما يقوم بنفسه جوهرا ثابتا

لا من مادة فلا يكون لها حركة البتة فمثال الاول الصورة الانسانية فى المادة الانسانية

فانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير فى مادة الانسان واليها يتوجه فعلها وتحريكها

ومثال الثانى الاستكنان فانه غاية لمستبنى البيت الذى هو مبدأ لحركة كونه وليس

وان الشئ قد يكون مع شيئية وقد يكون فى وجوده

فى ان العلة الغائية علة لصيرورة سائر العلل عللا

فى ان العلة الغائية متقدمة فى الذهن متأخرة فى العين ليس صحيحا على الاطلاق بل بحسب الكون ولا يجرى فيما فوق الكون

هو

هو البيت صورة في البيت ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة
صورة في المادة وان يكون ما ليس غايته صورة في المادة ليس مبدأ قريبا للحركة بما هو
كذلك فلنعرض ان يكون ما غايته صورة في المادة المتعاطاة وما غايته معنى ليس صورة ثم
في تلك المادة شيئا واحدا فان وحدته تكون بالعرض مثل ان يكون الانسان يبني بيتا
ليسكن فيه فانه من جهة ما هو طالب للكن داع الى البناء وطالب للبناء ومن جهة ما
هو بناء معلول لما هو مستكن فيكون الغاية لما هو مستكن غير الغاية لما هو بان
اذا كان كذلك فيكون ايضا في الانسان الواحد المستكن الباني غايته بما هو مستكن غير
غايته بما هو بان واذا تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول فان للغاية نسبة الى امور
كثيرة هي قبلها في الحصول بالفعل والوجود لان لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى القابل
وهو بالقوة ونسبة الى الالة اذ هو بالفعل قابل ونسبة الى الحركة فهي بقياسها الى الفاعل
الحركة نهاية وليست بغاية لان الغاية التي لاجلها الشيء ويؤمها الشيء لا يبطل مع وجودها
الشيء بل يستكمل به الشيء والحركة تبطل مع انتهائها وهو بقياسه الى القابل المستكمل
به وهو بالقوة خير يصح له لان الشر هو العدم لكماله والخير الذي يقابله هو الحصول
والوجود بالفعل وبالقياس الى القابل وهو بالفعل صورة واما الغاية التي بحسب القسم
الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة ولا هي نفس نهاية الحركة وقد بان انها
تكون صورة او عرضا في الفاعل ويكون لا محالة قد خرج بها الفاعل من الذي بالقوة
الى المعنى بالفعل والذي بالقوة هو لا محالة العدم الذي يقارنه شر والذي بالفعل هو الخير الذي
يقابله فيكون اذن هذه الغاية خيرا بالقياس الى ذات الفاعل لا الى ذات القابل فاذا
نسبت الى الفاعل من جهة ما هو متحرك وفاعل كانت غاية واذا نسبت اليه من جهة ما هو
خارج بها من القوة الى الفعل ومستكمل كانت خيرا واذا كان ذلك الخروج من القوة
الى الفعل في معنى نافع في الوجود او بقاء الوجود وكانت الحركة طبيعية او اختيارية

تحقيق معنى الجود

عقلية وإما إن كانت تخيلية فليس يجب أن يكون خيرا حقيقيا بل قد يكون خيرا مظنونا

فيكون إذن كل غاية فهي باعتبار غاية وباعتبار آخر خير إما مظنون وإما حقيقي فهذا

هو حال الخير والعلة التمامية وإما حال الجود والخير فيجب أن يعلم أن شيئا واحدا له

قياس إلى الفاعل المستكمل به وقياس إلى الفاعل الذي يصدر عنه وإذا كان قياسه إلى

الفاعل الذي يصدر عنه بحيث لا يوجب أن يكون الفاعل منفعلا به أو بشيء يتبعه

كان قياسه إلى الفاعل جودا وإلى المنفعل خيرا ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعة في

الأول في اللغات لإفادة المفيد لغيره فائدة لا يستعيض منها بدلا وإنه إذا استعاض

منها بدلا قيل مبايع أو معاوض وبالجملة معامل ولأن الشكر والثناء والمدح

وسائر الأحوال المستحسنة لا تعد عند الجمهور من الأعواض بل إنما هي

أعراض يقررونها في موضوعات ظن المفيد غيره فائدة يرجع منها شكرا هو أيضا

جواد وليس مبايعا ولا معاوضا وهو في الحقيقة معاوض لأنه أفاد واستفاد

سواء استفاد عوضا ماليا إما من جنسه أو من غير جنسه أو شكرا أو ثناء

تفرح به أو استفاد أن صار فاضلا محمودا بأن فعل ما هو أولى وأحرى الذي لو

لم يفعله لم يكن جميل الحال في فضيلته لكن الجمهور لا يعدون هذه المعاني في

الأعواض فلا يمتنعون عن تسمية من يحسن إلى غيره بشيء من هذه الخيرات المظنونة

أو الحقيقية التي يحصل له بدله ثناء جوادا ولو فطنوا لهذا المعنى لم يسموه جوادا

إذ لو أحد منهم إذا أحسن إليه لغرض وإن كان شيئا غير المال فطن له استخف المنة

أو أنكرها وأبى أن يكون المحسن إليه جوادا إذا كان فعله لعلة قد لحقه وحصل له

الجود كان إفادة الغير كمالا في جوهره أو في أحواله من غير أن يكون بإزائه عوض بوجه

من الوجوه فكل فاعل يفعل فعلا لغرض يؤدي إلى شبه عوض فليس بجواد فكل

مفيد للقابل صورة أو عرضا وله غاية أخرى يحصل بالخير الذي أفاده إياه فليس بجواد

بل نقول ان الغرض والمراد في القصود لا يقع الا للشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض

اما ان يكون بحسب نفسه في ذاته او بحسب مصالح ذاته او بحسب شيء اخر في ذاته او في

مصالحه ومعلوم انه ان كان بحسب ذاته او بحسب مصالح ذاته وبالجملة بحسب ما يعود

على ذاته بعاية ما فذاته ناقصة في وجودها او في كمالاتها وان كان بحسب شيء اخر

فلا يخ اما ان يكون صدور ذلك الفعل عنه الى غيره بحيث كونه عنه اولى وكونه عنه بمنزلة

حتى انه لو لم يصدر عنه ذلك الخير الذي هو خير بحسب غيره كان حاله من كل جهة

كحاله لو صدر عنه ذلك فلم يكن ذلك اجمل به واحسن به واجلب لمحمدة او غيرها من

الاغراض الخاصة في ذاته ولا صدوره عنه الاجمل به وغير الجالب اليه لمحمدة او غيرها من الاغراض

المأثورة والنافعة وحتى لو لم يفعل ذلك لما ترك ما هو الاولى والاحسن به فيكون

لا داعي له الى ذلك ولا مرجح لان يصدر عنه ذلك الخير الى غيره على مقابله ومثل هذا

ان لم يكن شيئا يصدر عن طبع او عن ارادة ليست على سبيل اجابة داع بل على وجه جزاف واتفاق

عليه فلا يكون مصدر الامر من الامور وعلة من العلل بل يجب ان يكون الاولى بالفاعل

القاصد بالقصد المذكور ان يكون انما يفيض خيرا على غيره من جهة خيرية لانه اولى به

وضده غير الاولى به ويرجع اخر الامر الى غرض يتصل بذاته ويعود على ذاته ويرجع

الى ذاته ويرجع لا يكون وجود ذلك الغرض ولا وجوده بمنزلة واحدة بالقياس الى ذاته

وكمالات ذاته ومصالحها بل يكون كونه عن ذاته كون الاغراض التي تختص بذاته فيعود

الى ان ذاته ينال بذلك كمالا او حظا خاصا او لذة فان سؤال اللم لا يزال يتكرر

الى ان يبلغ المبلغ الراجع الى الذات مثلا اذا قيل للفاعل لم فعلت كذا فقال لينال

فلان غرضا فيقول ولم طلبت ان ينال فلان غرضا فيقال لان الاحسان حسن لم يقف

السؤال بل قيل ولم تطلب ما هو حسن فاذا اجيب بخير يعود اليه او شر ينتفي

عنه وقف السؤال فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه هو المطلوب مطلقا

فاما الشفقة والرحمة والعطف على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع

يقع من التقصير وغير ذلك فهي اغراض خاصة للفاعل ودواع يذم عاصيها او

يحط به منزلة كماله فالجود هو افادة الغني في جميع الجهات عن الافادة كمالا فيكون

ذلك بالقياس الى القابل خيرا وبالقياس الى الفاعل جودا وكل افادة كمال فانه

بالقياس الى القابل خير سواء كان بعوض او لا بعوض ولا يكون بالقياس الى

الفاعل جودا الا ان يكون لا بعوض فهذا هو البيان لحقيقة الخير والجود وقد

تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نجمل فيها القول فنقول ان هذه العلل الاربع

وان كان يظن بها انها لا تجتمع في كثير من الامور الموجودة التي في العلوم فانا

فان الامور التي لا تتحرك والتعليميات لا يظن ان فيها فاعلا اي مبدأ حركة ولا ايضا

يظن ان فيها غاية لان الغاية يظن انها للحركة ولا ايضا لها مادة بل انما تبحث

عن صورها فلذلك استخف بها من استخف قائلا انها لا تدل على علة تمامية

فالنظر فيها لهذا العلم لا ان علما واحدا يتناولها كالمتقابلات فليست

متقابلة ولكن لان علما واحدا بالوجه الذي به هذا العلم واحد يشرح امرها و

ذلك لانا وان سلمنا ان هذه العلل لا تجتمع في العلوم كلها حتى يكون من الامور

العامة الواقعة في موضوعات العلوم في علوم مختلفة فانها ايضا قد توجد

متفرقة ولو كانت في علم واحد لم يكن دمستر صاحب ذلك العلم كالطبيعي مثلا الذي

في صناعته هذه المبادي كلها ان يبينها الا انها مبادي للعلم الطبيعي ويتكلم فيما

يعرض لها على انه ليس الامر كذلك فليس كل فاعل مبدأ حركة على ما قيل فالامور

التعليمية في طبايعها انما يجب وجودها بغيرها وطبايعها لا تفارق المادة وان جردت

عن المادة في الوهم فقد يلزمها في الوهم من القسمة ومن التشكل ما يكون بسبب

المادة ويكاد ان يكون المقادير هيوليات قريبة للاشكال المقدارية والوحدات

ايضا

ايضا للعدد والعدد لخواص العدد فهذه يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي وحيث كان ما

كان تمام والتمام هو الاعتدال والتحديد والترتيب التي بها يكون لها ما يكون من

الخواص وانما هي لاجل ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال والتحديد فان

مع ان يكون هذا غاية اي غاية تحركه ولا يمنع ان يكون خيرا او يكون على غاية لا يحرك

هناك ايضا انما كان علة لانه خير ثم كان يتفق لذلك الخير ان كان تماما لحركته

اذ كان السبيل اليه تحركه ولولا ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتأدى

اليها مبادئها لما كان الطالب يطلبها في المواد لتلك الغايات فان الصانع يحرك

المادة الى ان يكون مستديرة ولا يكون الغاية هي الاستدارة نفسها بل شيء

من خواصها ولواحقها فيطلب الدائرة لها فقد صارت هذه العلل ايضا

يجب ان ينظر فيها صاحب هذا العلم وليس انما ينظر في المشترك فقط بل ينظر

فيما يخص علما علما لكن مبدأ لذلك العلم وعارض للمشترك فان هذا العلم قد ينظر

في العوارض المخصصة للجزئيات اذا كانت لذاتها اولا وكانت لم تتأد بعد الى

ان يكون اعراضا ذاتية لموضوعات العلوم الجزئية ولو كانت هذه علوما مفردة

لكان افضلها علم الغاية وكان يكون هو الحكمة والآن فذلك ايضا افضل اجزاء

هذا العلم اعني العلم الناظر في العلل الغائية للشيء

المقالة السابعة

ثلثة فصول فصل في لواحق الوحدة من الهو هوية

ولواحق الكثرة من الغيرية والخلاف واصناف التقابل المعروفة فيشبه ان يكون

قد استوفينا الكلام بحسب غرضنا هذا في الامور التي تخص الهوية من حيث

هو هوية او يلحقها ثم الواحد والموجود قد يتساويان في الحمل على الاشياء حتى

ان كل ما يقال له انه موجود باعتبار يصح ان يقال له انه واحد باعتبار وكل شيء فله

وجود واحد ولذلك ربما ظن ان المفهوم منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد

بالموضوع اى كل ما يوصف بهذا يوصف بذلك ولو كان المفهوم من الواحد من كل
جهة مفهوم الموجود لما كان الكثير من حيث هو كثير موجودا كما ليس واحدا وان
كان يعرض له الواحد ايضا فيقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة
فحرى بنا ان نتكلم ايضا في الامور التي تختص بالوحدة ومقابلها اى الكثرة مثل
الهو هو والتجانس والتوافق والمساواة والمشابهة ومقابلاتها ان نتكلم في
التجانس المقابل لها اى الكثرة فان الوحدة متشابهة وما يضادها متفنن متشعب
فالهو هو يقال بحسب انه الكثرة وحدة من وجه حتى في ذلك بالعرض فهو على
قياس الواحد بالعرض فحاله هناك واحد فهاهنا هو هو وما كان هو هو
في الكيف فهو مشابه وما كان هو هو في الكم فهو مساو وما كان هو هو في
الاضافة فهو مناسب واما الذي بالذات فيكون في الامور التي تقوم الذات
فما كان هو هو في الجنس قيل مجانس وما كان هو هو في النوع قيل مماثل وايضا
فان كان هو هو في الخواص قيل مشاكل ومقابلات هذه معروفة من المعرفة
بهذه ومقابل الهو هو على الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس ومنه غير
في النوع وهو بعينه الغير بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان يكون الغير بالعرض شيئا
واحدا هو غير لنفسه من وجهين واما الاخر فاسم خاص في الاصطلاح للمخالف
بالعدد ويفارق المخالف فان المخالف يخالف بشيء والغير قد يغاير بالذات والمخالف
اخص من الغير وكذلك الاخر والاشياء المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما له
المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا تجتمع في مادة واحدة واما
المتغايرات التي تحتها الانواع تحت الاجناس الغريبة التي دون الاعلى فيستحيل
البتة ان تجتمع في موضوع واحد وكل الاشياء التي لا تجتمع في موضوع واحد
من جهة واحدة في زمان واحد فانها تسمى متقابلات وقد علمت في المنطق انها

وخاصياتها فالقنية والعدم منها ما يدخل بوجه تحت التناقض والاضداد تدخل بوجه

تحت العدم والقنية وفي حد دخول العدم تحت السالبة غير حد دخول الضد تحت العدم

ولكن يجب ان يعلم ان العدم يقع على وجوه فيقال لامر شأنه ان يكون له وان كان من

شأنه ان يوجد لا لامر ما وليس له من شأنه كالبصر فانه من شأنه ان يكون للشيء ولكن

الحائط ليس من شأنه ان يكون البصر له ويقال لما من شأنه ان يكون للشيء وليس للشيء

ولا من شأنه ان يكون له جنسا قريبا او جنسا ويقال لما من شأنه ان يكون لنوع

وليس من شأنه ان يكون لشخصه كالانوثة ويقال لما من شأنه ان يكون للشيء وليس

له مطلقا او في وقت او لان وقتا لم يجئ كالمرد او لان وقصر فات كالفوت والصورة

يطابق بالسالبة مطابقة شديدة واما الوجوه الاخرى فحال الذي يتقدم لكل فقد

بالقسر ويقال عدم لما يكون قد فقد الشيء تماما فان الاعور لا يقال له اعمى ولا ضامر

بصر لكن هذا انما يكون بالقياس الى الموضوع البعيد اعني الانسان لا العين ثم ان العدم

يحمل عليه السلب ولا ينعكس واما العدم فلا يحمل على الضد لانه ليس المرة عدم الحلاوة بل

هو شيء لزم مع الحلاوة فان العدم وحده قد يكون في المادة وقد يكون مصاحبا لذات

يوجب في المادة عدم ذات اخرى ولا يكون الا مع العدم وهذه هي الاضداد وليس

السبب في تقابلها تغاير الاجناس فقد بينا ذلك بل السبب في ذلك تنافي ذواتها

في حد انفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع فيفاسد واذ ليس شيء من الاجناس

العالية متضادة فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة في الجنس او ان يكون جنسها

واحدا فيجب ان يكون الاضداد متخالفة بالفصول فيكون الاضداد من جملة الفصول حاصلة

صورة مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت الطعوم واما

الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا عالية للشر ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه

ولا الشر ومع ذلك فالشر في كل شيء يدل بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على

وجوده فبينهما مخالفة الوجود والعدم واما الراحة والالم وامثال ذلك فانهما تشترك
في غير جنس الخير والشر ويشبه ان يكون اهل الطاهر من المنطوي عمدوا الى الاشيا
التي هي متضادة ولها اجناس قريبة تدخل فيها وطبقة منها موافقة للحاسة
ولنا او العقل وطبقة مخالفة لا بهما كان فالتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا
احديهما جنسا لطبقة والاخرى للطبقة الاخرى وليس الواحد كذا بل هذا لان الموافقة
والمخالفة ككل اللوازم لانها ليست للاشيا في انفسها الا بالاضافة ثم ان الامور
الموافقة والمخالفة اذا جعلا كطبيعتين وحد لهما اشيا يصلح ان يجعل تحت الاعتبارات
المختلفة كالاجناس لها فانها قد تدخل في جملة الانفعال والانفعالات من جهة و
في الكيفيات من جهة اخرى وفي المضافات باعتبارات اخرى فانها من حيث هي
صادرة من اشيا هي انفعال ومن حيث هي حاصلة عن اشيا وفي اشياء هي الانفعالات
ومن حيث يتقرر منها هيات قارة في حواملها هي من الكيفيات ومن حيث ان
الموافق موافق لموافقه فهي من المضاف فاذا كان اسم الشيء الموافقة والمخالفة
مكرر فالى حد هذه المعاني بعينه يدخل في الجنس الخاص لست اقول ان شيئا
واحدا يدخل في اجناس مختلفة فهذا امما يحرم بل كل اعتبار هو شيء اخر وهو
الداخل في الجنس الاخر ولا هذه بالحقيقة اجناس بل كالاجناس لانها امور مركبة
من معنى ومن فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك ويشبه ان يكون في ذواتها
كيفيات ويكون ساير الاعتبارات يلزمها ثم وضع مع الاحتهاد كله في ان يجعل
الموافقة والمخالفة مما يسندهما الى الاجناس العالية فان لتلك الطبايع الاصل
التي جعلت طبيعتين اجناسا حقيقية غير الموافقة والمخالفة هي تدخل فيها و
قد علمت هذا في مواضع اخر واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين
مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وهي

ما عسا

باعتبار ما يكون فضيلة فالفضيلة والرذيلة ليسا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان
الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها
فالشجاعة في ذاتها لا يضادها التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن
الداخلان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابلها اللاشجاعة كما قلنا في المساوي
وما يقابله ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان ضاد الشجاعة التهور فيضادها
لا لطبيعة ذاتها بل انما يضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وذاك
مذموم ورذيلة وضاد فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس وتتفق
في الموضوع الواحد فمنها ما يكون للموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا من غير
استحالة في غيرهما ومنها ما يكون الموضوع ليستحيل اولا في غيرهما حتى يعرض له
احدهما فان مزاجا ما يخالط مزاج الشيء فاذا امر احتاج الى مزاج اخر وليس كذلك الحال
في استحالة الحار الى البرد ولما كان الضدان يكونان في الجنس فلا يخلو اما ان يكون
عدم كل واحد منهما في طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما او
اما ان يكون ليس كذلك فلا يخلو اما ان يكون مخالفة تلك الكثرة للواحد منهما مخالفة
واحدة بعضها للبعض اقل او اكثر او يكون ذلك مختلفا فان كان مختلفا في ذلك فيكون
بعضها اقرب الى مشابهته والاقرب الى المشابهة فيه شيء من صورته وبعضها
في غاية الخلاف له فيكون الضد ذلك ويكون التضاد غاية الخلاف للمتقابلات
المتفقة الجنس والمادة وذلك لانه يصدق ان يقول غاية الخلاف حيث كان متوسطا
وحيث لم يكن لانه ان كان اثنان فكل واحد منهما في غاية البعد عن الاخر لتضاد
خلاف تام وكذلك فان ضد الشيء واحد واما ان جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد
يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين مخالفين فذلك محال لان المخالفين للواحد وبينهما
اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفان للواحد من جهة واحدة

متفقة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون في جهات

فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فلا يكون في ذلك سبب العدد الذي

اذا لحق الجنس نحله لذلك النوع من غير استظهار شئ وخصوصا في البسائط وقد علمت

هذا بل يكون من جهة لواحق واحوال يلزم النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد

الذي للذات ليس يعني بقولنا بالذات الجوهر او الموضوع بل يعني به ما يقع به

التضاد ولو كان كيفية ايضا فقد بان ان ضد الواحد واحد والمتوسط في الحقيقة

هو الذي مع انه يخالف شيئا يجب في الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود

لذلك يغبر ويصفر ويحمر اولا ثم يبيض وقد يعرض للاضداد متوسطات بسلب

الطرفين فربما كان ذلك لعدم الاسم والمتوسط متوسط حقيقي مثل الفاتر

لا حار ولا بارد واذا لم يكن للفاتر اسم فمثل هذا ايضا يكون في الجنس اذا خرج عن الجنس

كقولك لا خفيف ولا ثقيل فذلك ليس بالمتوسط الحقيقي انما ذلك متوسط باللفظ

واما الملكة والعدم فلا يكون لهما في الموضوع وسط لانهما موجبة وسالبة بعينهما

مخصصة بجنس او موضوع وايضا في وقت وحال فيكون نسبة الملكة والعدم

الى ذلك الشئ والحال نسبة النقيضين الى الوجود كله وكما لا واسطة بين النقيضين

كذلك لا واسطة بين العدم والملكة

الفصل ٢ في اقتصاص مذاهب الحكماء

الاقدمين في المثل ومبادي التعليميات والسبب الداعي الى ذلك وبيان اصل

الجهل الذي وقع لهم حتى زاغوا لاجله فقد حان لنا ان نجرد لمناقضة آراء قيلت

في الصور والتعليميات والمبادي المفارقة والكليات بحالفة لاصولنا التي

قررناها واذا كانت في صحة ما قلناه واعطائنا القوانين التي اعطيناها تنبيه

المستبصر على حل جميع شبههم وافسادها وما قصات مذاهبهم لكنا

مستظهرون نتكلف ذلك لانفسنا ثم انا نرجو ان نجد في ذلك من فوايد ذكرها

حلال



في خلال مقاوماتنا اياهم يكون قد ذهب علينا فيما قدمناه وشرحناه ونقول ان كل صناعة

فان لها ابتداء نشاة يكون فيها نيئة غير انها تنضج بعد حين آخر ولذلك كانت الفلسفة

في القديم ما اشتغل بها اليونانيون خطابية تخالطها اغلاط وجدل وكان السابق

الى الجمهور من اقسامها هو القسم الطبيعي ثم اخذوا يتنبهون للتعليمي ثم للالهي

وكانت لهم انتقالات من بعضها الى بعض غير سديدة واول ما انتقلوا عن المحسوس

الى المعقول تشوشوا فظن قوم ان القسمة توجب وجود شيئين في كل شيء كانسانين

في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير

وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وجعلوا

لكل واحد من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة واياها تتلقى العقول

اذ كان المعقول امرا لا يفسد وكل محسوس من هذه فهو فاسد وجعلوا العلوم

والبراهين تنحو نحو هذه واياها تتناول وكان المعروف بافلاطن ومعلمه سقراط

يفرطان في هذا الراي ويقولان ان للانسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الاشخاص

ويبقى مع بطلانها وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو اذن المعقول المفارق

وقوم آخرون لم يروا لهذه الصورة مفارقة بل لمبادئها وجعلوا الامور التعليمية التي

تفارق بالحد مستحقة للمفارقة بالوجود وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور

الطبيعية لا يفارق بالذات وجعلوا الطبيعيات انما تتولد عن مقارنة تلك الصور التعليمية

للمادة كالتقعير فانه معنى تعليمي فاذا قارن المادة صار فطوسة وصار معنى طبيعيا

وكان التقعير من حيث هو تعليمي يفارق ولم يكن من حيث هو طبيعي يفارق

واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات فانها عنده

معان بين الصور والماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز ان تكون

قائمة بلا مادة لانه يكون اما متناهيا او غير متناه فان كان غير متناه وذلك

بحقله لانه مجرد طبيعته كان كل بعد غير متناه فان تحقله لانه مجرد عن المادة كانت المادة
مفيدة للحصر والصورة وكلا الوجهين محال بل وجود بعد غير متناه محال وان كان
متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض من خارج
لا لنفس طبيعته ولم تفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة
هذا محال فيجب ان تكون متوسطة واما الاخرون فانهم جعلوا مبادى الامور الطبيعية
امورا تعليمية وجعلوها المعقولات بالحقيقة وجعلوها المفارقات بالحقيقة
وذكروا انهم اذا جردوا الاحوال الجسمانية عن المادة لم يبق الا اعظاما واشكالا
واعدادا وذلك لان المقولات التسع فان الكيفيات الانفعالية والانفعالات منها
منها والملكات والقوة واللاقوة امور تكون لذوات الانفعالات والملكات
والقوى واما الاضافة فانما يتعلق بامثال هذه فهى ايضا مادية فبقى الاين
وهو كمى ومتى وهو كمى والوضع وهو كمى واما الانفعال والفعل فهو مادى
فيحصل من هذا ان جميع ما ليس بكمى فهو متعلق بالمادة والمتعلق بالمادة مبدئه
ما ليس متعلق بالمادة فيكون التعليميات هى المبادى ويكون هى المعقولات بالحقيقة
وسائر ذلك غير معقول ولذلك فليس يحد اللون والطعم وغير ذلك حدا واحدا يعتاقه
وانما هو نسبة الى قوة مدركة فلا يعقلها عندهم العقل انما تتخيلها الخيال تبعا
للحس قالوا واما الاعداد والمقادير واحوالها فهى معقولة لذاتها فهى اذن
المفارقة وقوم جعلوها مبادى ولم يجعلوها مفارقة وهم اصحاب فيثاغورث
وركبوا كل شئ من الوحدة والثنائية وجعلوا الوحدة في حيز الخير والحصر و
جعلوا الثنائية في حيز غير الحصر والشر وقوم جعلوا المبادى الزايد والناقص
والمساوى وجعلوا المساوى مكان الهيولى لانه عند الاستحالة الى الطرفين وقوم جعلوه
مكان الصورة لانها المحصورة المحدودة وللاحد للناقص والزايد ثم تشعبوا في

ان تركب الكل من التعليميات فجعل بعضهم العدد مبدأ للمقدار فتركب الخط من وحدتين

والسطح من اربع وحدات وبعضهم جعل لكل واحد منهما جوهرا على حدة واكثرهم على

ان العدد هو المبدأ والوحدة هي المبدأ الاول وان الوحدة والهوية عند انه تابـ

مترادفتان وقد رتبوا العدد التعليمي والثالث على سبيل التكرار اما جوهر العدد

فجعلوا الوحدة في اول الترتيب ثم الثنائية ثم الثلاثية واما العدد التعليمي فجعلوا

الوحدة مبدأ ثم الثاني ثم الثالث فرتبوا العدد على توالي وحدة وحدة واما الثالث

فجعلوا انشاء العدد بتكرار وحدة بعينها لا باضافة اخرى اليها والعجب من

فيثاغورس جعل العدد بالفعل من وحدة وجوهر اذ الوحدة لا يقوم وحدها

فانها وحدة شيء والحق جوهر وح يكون التركيب في كون الكثرة ومن هؤلاء من جعل

لكل رتبة تعليمية من العدد صورة مطابقة لصورة موجودة فيكون عند التجريد

رتبة عدد وعند الخلط بالمادة صورة انسان او فرس وذلك المذهب الذي اشرنا اليه

فيما سلف وقوم يرون ان بين هذه الصور والعددية وبين المثل فرقا ومن هؤلاء

من جعلها متوسطة على ما سلف بل واكثر الفيثاغورسيين يرون ان العدد

التعليمي هو المبدأ لكنه غير مفارق ومنهم من يجوز تركيب الصور الهندسية من

الاحاد فيمنع تضعيف المقادير ومنهم من لا يرى بأسا بان يكون التعليميات مركبة

من اعداد يعرض لها بعد التركيب ان ينقسم الى غير النهاية ومنهم من يجعل الصور العددية

مباينة للصور الهندسية وانت اذا فكرت وجدت اصول اسباب الغلط في جميع ما

ضل فيه هؤلاء القوم خمسة احدها ظنهم ان الشيء اذا جرد من حيث لم يقترن به اعتبار غيره

كان مجردا في الوجود عنه كانه اذا التفت الى شيء وحده ومعه قرين التفاتا خاليا عن الالتفات

الى قرينه فقد جعل غير مجاور لقرينه وبالجملة اذا نظر اليه لا بشرط المقارنة فقد ظن انه نظر

اليه بشرط عدم المقارنة حتى انما صلح ان ينظر فيه لانه غير مقارن بل مفارق وظن لهذا ان

المعقولات الموجودة في العالم لما كان العقل ينالها من غير ان يعرض لها يفارقها لانه
ان العقل ليس ينال الا المفارقات منها وليس كذلك بل الكل شئ من حيث ذاته اعتبار
ومن حيث ما هو مقارن اعتبار اخر فانا اذا عقلنا صورة الانسان مثلا من
هي صورة الانسان وحده فقد عقلنا موجودا وحده من حيث ذاته ومن حيث
عقلنا فليس يجب ان يكون وحده مفارقا فان المخالط من حيث هو غير مفارق
على جهة السلب لا على جهة العدول الذي يفهم منه المفارقة بالقوام وليس
يعسر علينا ان نقصد بالادراك او بغير ذلك من الاحوال واحدا من الاثنين
ليس شانه ان يفارق صاحبه قواما وان فارقه حدا ومعنى وحقيقة اذ كانت
حقيقته غير مدخولة في حقيقة الاخر فان المعية توجب المقارنة لا المداخلة في
المعاني والسبب الثاني غلطهم في امر الواحد فانا اذا قلنا ان الانسانية معنى
واحد لم يذهب فيه الى انه معنى واحد وهو بعينه يوجد في كثيرين فيتكثر بالاضافة كـ
واحد لكثيرين بل هو كاباء لاولاد متفرقين وقد استقصينا الكلام في هذا في مو
اخر فهؤلاء لم يعلموا انا نقول لاشياء كثيرة ان معناها واحد ونعني بذلك ان اي
واحد منها لو توهم سابقا الى مادة هي بالحالة التي للاخرى كان يحصل منها
هذا الشخص الواحد وكل اي واحد منها سبق الى الذهن منطبعا فيه كان
يحصل منه هذا المعنى الواحد وان كان اذا سبق واحد يعطل الاخر فلم يعمل شيئا الا
كالحرارة التي لو طرأت على مادة فيها رطوبة اثرت معنى اخر او تعرضت للذهن سبق
اليها معنى رطوبة ومعقولها الغلت معنى اخر فلو انهم فهموا معنى الواحد في هذا
لكفاهم ذلك ما اضلهم والثالث جهلهم بان قولنا ان كذا من حيث هو كذا شئ اخر
مباين في الحد له قول متناقض كقول المسؤول المغالط اذا سئل هل الانسان من
حيث هو انسان واحد ام كثير فقال واحد او كثير فان الانسان من حيث هو انسان

فقط وليس هو من حيث هو انسان شيئا غير الانسانية والوحدة والكثرة غير الانسانية

وقد فرغنا ايضا من تفهيمهم هذا والرابع ظنهم انا اذا قلنا ان الانسانية توجد دائما

باقية انه القول هو قولنا الانسانية واحدة او كثيرة وانما كان يكون هذا لو كان

قولنا الانسانية وانسانية واحدة او كثيرة معنى واحد ولذلك لا يجب ان يحسبوا انهم

اذا سلموا لانفسهم ان الانسانية باقية فقد لزمهم ان الانسانية الواحدة بعينها

باقية حتى يضعوا انسانية ازلية والخامس ظنهم ان الامور المادية اذا كانت معلولة

يجب ان يكون عللها اي امور يمكن ان يفارق فانه ليس اذا كانت الامور المادية معلولة وكانت

التعليميات مفارقة يجب ان يكون عللها التعليميات لا محالة بل ربما كانت جواهر اخرى

ليست من المقولات التسع ولم يتحققوا كنه التحقيق ان الهندسيات من التعليميات

لا يستغني حدوده عن المواد مطلقا وان استغنت عن نوع ما من المواد وهذا اشياء

يشبه ان يكفي في تحقيقها اصول سلفت لنا فلنتجرد للقائلين بالتعليميات الفصل

في ابطال القول بالتعليميات والمثل

فنقول انه ان كان في التعليميات تعليمي مفارق للتعليمي وحابي لا يكون مربع ولا مدور ولا معدد محسوس واذا لم يكن

شيء من هذا محسوسا فكيف السبيل الى اثبات وجودها بل الى تخيلها فان مبدأ

تخيلنا لذلك من الوجود المحسوس حتى لو توهمنا واحدا لم يحس شيئا منها لم يمكننا انه

لا يتخيل بل لا يعقل شيئا منها على انا اثبتنا وجود كثير منها في المحسوس وان كانت طبيعة

التعليميات قد توجد ايضا في المحسوسات فيكون لتلك الطبيعة لذاتها اعتبار فيكون

ذاتها اما مطابقة بالحد وبالمعنى للمفارق او مباينة له وان كانت مفارقة له فيكون

التعليميات المعقولة امورا غير التي نتخيلها او نعقلها ونحتاج في اثباتها الى دليل

مستأنف ثم نشتغل بالنظر في حال مفارقتها فلا يكون ما عملوا عليه من الاحالة دالا على

الاستغناء عن اثباتها والاشتغال بتقديم الشغل في بيان مفارقتها عن الاستتمام

البرد لكانت مطابقة مشاركة في الحد والاسم اما ان يكون هذه التي في المحسوسات انما صارت
فيها الطبيعة واحدها فكيف يفارق ما الواحد بها واما ان يكون ذلك امرا يعرض لها لا
من الاسباب فيكون هي معروضة لذلك وحدودها غير ما نعترض نحو قد لك اياها
فيكون من شان تلك المفارقات ان يصير مادية ومن شان هذه المادية ان تفارق و
هذا هو خلاف ما عقلوه وبنوا عليه اصل رايهم وايضا فان هذه المادة التي مع العوارض
اما ان يحتاج الى المفارقات او لا يحتاج اليها فان كانت تحتاج الى المفارقات فانما تحتاج
الى المفارقات غيرها الطبايع فيحتاج المفارقات ايضا الى اخرى وان كانت هذه انما
يحتاج الى المفارقات لما عرض لها حتى لولا ذلك العارض لكانت لا يحتاج الى المفارقات
البتة ولا كان يجب ان يكون للمفارقات وجود البتة فيكون العارض للشيء يوجب وجود
امر اقدم منه وغني عنه ويجعل المفارقات محتاجة اليها حتى يجب لها وجود ما لم يكن
الامر كذلك بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض فلم توجب
العارض في غيرها ولا توجب في انفسها والطبيعة متفقة وان كانت غير محتاجة الى
المفارقات فلا يكون المفارقات عللا لها بوجه من الوجوه ولا مبادي اولى ويلزم
ان يكون هذه المفارقات ناقصة فان هذا المقارن للمادة يحصل له من القوى و
الافاعيل ما لا يوجد للمفارق وكم الفرق بين شكل انساني ساذج وبين شكل
انساني فاعل والعجب منهم انهم يجعلون الخط مجردا في قوامه عن السطح والنقطة
عن الخط والذي يجمعها في الجسم الطبيعي طبيعة واحدة منها يوجب ذلك وكان
يجب ان يجمعها لو كانت مفارقة او قوة اخرى نفس او عقل او بارئ ثم الخط
كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورة فليس الخط صورة الجسمية
ولا هو فاعل ولا هو غاية بل ان كان ولا بد فالجسم التام الكامل في الابعاد هو
الغاية للخط وغيره ولا هيولاه بل هو شيء يلحقه من جهة ما يتناهى وينقطع و

ايضا

ايضا يلزم القايل بالاعداد ان يجعل التفاوت بين الامور بزيادة كثرة ونقصانها فيكون
الخلاف بين الانسان والفرس ان احدهما اكثر والاقل موجود دائما في الاكثر
في احدهما الاخر ومن هؤلاء من يجعل الوحدات متساوية فيكون ما حال فيه الاكثر
جزء من الاقل لكن منهم من يجعل الوحدات ايضا غير متساوية فان كانت تختلف بالحد
فليست وحدات الا باشتراك الاسم وان كانت لا تختلف بالحد لكنها بعد اتفاق في
الحد تزيد وتنقص فاما ان يكون زيادة الزايد منهما شيء فيها بالقوة كالمقادير
فيكون الوحدة مقدار الاسد مقدار وان كانت زيادة الزايد شيء فيها بالفعل
كالاعداد فيكون الوحدة كثرة ويلزم القائلين بالعدد العددي والمركبين منها صور
الطبيعيات ان يعملوا احد شيئين اما ان يجعلوا العدد المفارق الموجود نهاية
فيكون تناهيه عند حد من الحدود دون غيره من الاجتماع الذي لا محصول
له او يجعلوه غير متناه فيجعلوا صور الطبيعيات غير متناهية وهؤلاء يجعلون
الوحدة الاولى غير كل وحدة من الوحدتين اللتين في الثنائية ثم يجعلون الثنائية
الاولى غير الثنائية التي في الثلاثية واقدم منها وكذلك فيما بعد الثلاثية وهذا
محال فانه ليس بين الثنائية الاولى والثنائية التي في الثلاثية فرق في الذات بل
في عارض وهو مقارنة شيء له ومقارنة الشيء للشيء لا يجوز ان يبطل ذاته ولو ابطل ذاته لما
كان مقارنا لان المقارن مقارن للموجود واما المفسد فغير مقارن وكيف يكون
الوحدة مفسدة للوحدتين الا ان افسادها واحدا واحدا منها وكيف يكون الوحدة
مفسدة للوحدة ولو افسدتها لم يكن ثنائية بل الثنائية مقارنة الوحدة اياها
لا يصير مباينة في الذات للثنائية بوجودها غير مقارنة للوحدة فان الوحدة
لا يتغير بالمقارنة حالها بل يحصل الكل اكثر وتبقى الجزء على حاله وبالجملة اذا كانت الوحدات
متشاكلة والتركيب في وحدات الطبيعيات متفقين الا ان يعرض شيء يغير ويفسد

ولا يجوز أن لا يكون الوحدات متشاكلة فإن العدد يحدث من وحدات متشاكلة
لا غير على أن قوما منهم يقولون إن الثنائية إنما هي ثنائية بوحدة غير وحدة
الثلاثية ولذلك يكون وحدة الثنائية غير وحدة الثلاثية فيلزم أن يكون العشارية
مركبة لا من خماسيتين على ما يكون به الخماسيات خماسيتين لأن آحاد العشرة
غير آحاد الخماسية فلا تتركب العشارية من خماسيتين ويلزم أن يكون آحاد الخماسية
إذا كانت جزءا من عشرة تخالف آحادها إذا كانت جزء خمسة عشر لكنهم عسوا أن
يقولوا إن الخماسية التي في العشارية البسيطة لا أنها خماسية عشارية هي جزء من
خمسة عشر فيلزم أن يكون العشارية إذا أضيفت إليها الخماسية لا يصير خمسة عشر أو
يستحيل آحادها وذلك كله محال ثم إن لم يكن خماسية العشرة مساوية للخماسية المطلقة
فلا يكون خماسية إلا باشتراك الاسم فبالحري أن يتفهم معنى الخماسية فيهما بعد المشاركة
في اللفظ وإن كانت مساوية فيكون آحاد الآحاد في جميعها متساوية والثنائيات
والثلاثيات فيكون أيضا صورة الثلاثية موجودة في الرباعية لكن الثلاثية صورة
لنوع طبيعي والرباعية كذلك فيكون الأنواع الطبيعية موجودة فيها أنواع أمور أخرى
تخالفه مثلا إذا كان عدد ما هو صورة للإنسان ثم عدد أخرى صورة للفرس إما أكثر
منه وإما أقل فإن كان أكثر منه كان نوع الإنسان موجودا في الفرس وإن كان أقل منه
كان نوع الفرس موجودا في الإنسان فيلزم أن يكون صورة أنواع قبل أنواع وصورة
أنواع بعد أنواع إذا كانت أشد تركيبا منها وأن يأخذ تركيب الأنواع من الأنواع
مأخذا غير متناه ثم كيف يكون عدد موجود لترتيب في مراتب الوحدانية والثنائية
يذهب إلى غير النهاية بالفعل وقد تبين استحالة هذا وأما الذين يولدون العدد بالتكرير
مع ثبات الوحدة للواحد فليس يفهم للتكرير فيه معنى إلا إيجاد شيء آخر غير الأول بالعدد
فإن كان إنما يفعل التكرير وليس كل واحد من الأول والثاني غير وحده فليس الوحدة

مبدء تاليف عدد فان كان الاول من حيث هو اول وحدة والثاني من حيث هو ثان وحدة فهنا وحدتان فان الوحدة الواحدة لا تتكثر الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذه المرة اما ان تكون زمانية او ذاتية فان كانت زمانية ولم يعدم في الوسط فهي كما كانت لا انها كررت وان عدمت ثم وجدت فالوحدة شخصية اخرى فان كانت ذاتية فذلك ابين وقوم جعلوا الوحدة كالهيولى للعدد وقوم جعلوها كالصورة لانها تبقى على الكل والعجب من الفيثاغورثيين ان جعلوا الوحدات الغير المتجزية مبادي للمقادير وعلموا انها تذهب في التجزي الى غير النهاية وقال قوم ان الوحدة اذا قارنت المادة صارت نقطة على ان للقيام فان الثنائية اذا قارنتها فعلت خطا والثلاثية سطحا والرباعية جسما فلا يخلو اما ان يكون المادة لها مشتركة او يكون لكل واحد منها مادة اخرى فان كانت لها مادة واحدة فتصير المادة تارة نقطة ثم تنقلب جسما ثم تنقلب نقطة وهذا مع استحالته يوجب ان لا يكون كون النقطة مبدء الجسم اولى من ان يكون الجسم مبدء النقطة بل هما يكونان من الامور المتعاقبة على موضوع واحد فان كان موادها مختلفة فلا يوجد في مادة الثنائية وحدة فلا يكون في مادة الثنائية ويلزم ان لا يكون هذه الاشيا البتة معا واما على مذهب التحقيق فليست النقطة موجودة الا في الخط الذي هو في السطح الذي هو في صورة الجسم الذي هو في المادة وليست النقطة مبدء الا بمعنى الطرف واما بالحقيقة فالجسم هو المبدء بمعنى انه معروض له التناهي بها والعجب ممن جعل المبدء الزيادة والنقصان فجعل المضاف مبدء والمضاف هو امر عارض لغيره من الموجودات ومتاخر عن كل شيء ثم كيف يمكنهم ان يجعلوا في الوجود كثرة فان الوحدة التامة التي توجد في الكثرة مضافة الى الاولى ان كانت موجودة لذاتها فيما بين وحدة وواجب الوجود بذاته لا يتكثر ولا يباين شيئا الا بالجوهر لا بالعدد وان جاءت بانقسام وحدة ليست الوحدة الا مقدارا ان جاءت بسبب اخر فالوحدة لها علة موجدة في طبيعتها وليست من الامور التي بذاتها

ومن المبادي التي توجد ولا سبب لها ثم كيف جعلوا الوحدة والكثرة من الاضداد فنسبوها الى الخير والشر فمنهم من مال الى ان يجعل العدد من الخير لما فيه من الترتيب والتركيب والنظام ومنهم من مال الى الوحدة من الخير فان كانت الوحدة من الخير فكيف تولد من خير شر وكيف صار ازدياد الخير شرا وان كانت الكثرة خيرا والوحدة شرا فكيف صار ازدياد الشر خيرا وكيف كان الاول للمبدع شرا حتى صار الافضل معلولا للانقص ثم منهم من يجعل العدد والوحدة من باب الخير ويجعل الشر الهيولى والهيولى ان كانت معلولة فيكون لها علة تستند الى الهيولى او الصورة فان كانت تستند الى الهيولى فسنتكلم على ما يقتضيه الكلام وان كانت تستند الى الصورة فكيف يولد الخير شرا وان لم تكن معلولة فهي واجبة بذاتها فاما ان يكون قابلة للانقسام او مجردة فان كانت قابلة للانقسام في نفسها فهي مقدار ومؤلف من احاد على رايهم فهي ايضا من الخير وان كانت غير منقسمة في ذاتها فذاتها واحدة والوحدانية مما هي وحدانية خير اذ ليس عندهم الخير معنى الا كونه وحدة وشيئا ما من العدد والوحدة ثم عندهم بذلك فان جعلوا كون الوحدة وحدة غير خير انتقضت اصولهم كلها وان كانت الوحدانية خيرية يلزم من ذلك ان يكون الهيولى لانها وحدانية خيرية ثم ان كانت الوحدانية فيها خيرية ولكنها لاحق لها غريب فليس بالهيولى يلزم من هذا البحث عنه ثم كيف يتولد من الاعداد حرارة وبرودة وثقل وخفة حتى يكون عدد يوجب ان يتحرك الشيء الى فوق وعدد يوجب ان يتحرك الشيء الى اسفل فان بطلان هذه مما يغني عن تكلف ابانته الى ان قوما منهم جعلوا الاشياء ثابتة المبادي تطابق كيفية ووحدها فيكون المبادي ليست اعدادا للعدد وكيفيات وامورا اخرى وهذا خروج عندهم ولعلهم بعد هذا كله التعليميات لا يمارون الخيرية

وذلك لانها في انفسها ذوات حظ وافر من الترتيب والنظام والاعتدال فكل شيء منهما على ما ينبغي ان يكون له وهذا الخير كله

المقالة الثامنة في معرفة المبدأ الاول

فصل في تناهي العلل الفاعلية والقابلية

واذ قد بلغنا هذا المبلغ من كتابنا فبالحري ان نختمه بمعرفة المبدأ الاول للوجود كله وانه هل هو موجود وهل هو واحد لا شريك له في مرتبته ولا ند له ويدل على مرتبته في الوجود وعلى ترتيب الموجودات دونه ومراتبها وعلى حال العود اليه مستعينين به فاول ما يجب علينا من ذلك ان ندل على ان العلل من الوجوه كلها متناهية وان في كل طبقة منها مبدأ اول وان مبدأ جميعها واحد وانه مباين لجميع الموجودات واجب الوجود وحده وان كل موجود فمنه ابتداء وجوده

فنقول اما ان علة الوجود للشيء يكون موجودة معه فقد سلف لك وتحقق ثم نقول انا اذا فرضنا معلولا وفرضنا له علة ولعلته علة فليس يمكن ان يكون لكل علة علة بغير نهاية لان المع وعلته وعلة علته اذا اعتبرت جملتها في القياس الذي لبعضها الى بعض كان علة العلة علة اولى مطلقة للامرين وكان للامرين نسبة المعلولية اليها وان اختلفا في ان احدهما مع بمتوسط والاخر مع بغير متوسط ولم يكن كذلك لا الآخر ولا المتوسط لان المتوسط الذي هو العلة المماسة للمع علة لشيء واحد فقط والمع ليس العلة لشيء وكان لكل واحد من الثلثة خاصية فكانت خاصية الطرف المع انه ليس علة لشيء وخاصية الطرف الاخر انه علة للكل غيره وكانت خاصية المتوسط انه علة لطرف ومع لطرف سواء كان الوسط واحدا او فوق واحد فان كان فوق واحد فسواء ترتب ترتبا متناهيا او ترتب ترتبا غير متناه فانه ان ترتب في كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواسطة بالقياس الى الطرفين فيكون لكل واحد من الطرفين خاصية وكذلك ان ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة لانك اي جملة اخذت كانت علة لوجود المع

الاخير وكانت معلولة اذ كل واحد منها معلول والجملة متعلقة الوجود متعلق بالمع

مع الا ان تلك الجملة شرط في وجود المع الاخير وعلة له وكلما ازددت في الحصر والاخذ

كان الحكم الى غير النهاية باقيا فليس يجوز اذن ان يكون جملة علل موجودة وليس فيها

علة غير معلولة وعلة اولى فان جميع الغير المتناهي يكون واسطة بلا طرف وهذا

مح وقول القايل انتهاء العلل قبل العلل يكون بلا نهاية ليس يبيح غرضنا الذي

نحن فيه وهو اثبات العلة الاولى على ان قول القايل ان ههنا طرفين ووسايط غير

متناهية قول يقوله باللسان دون الاعتقاد وذلك لانه اذا كان له طرف فهو متناه

في نفسه فان كان المحصى لا ينتهي الى طرفه فان ذلك معنى في المحصى لا في معنى الشيء

نفسه وكون الامر في نفسه متناهيا هو ان يكون له طرف وكل ما بين الطرفين

فهو محدود محصور بهما فقد تبين من جميع هذه الاقاويل ان ههنا علة اولى فانه وان

كان ما بين الطرفين غير متناه ووجد الطرف فهو الطرف الاول الذي لا يتناهى وهو

علة غير مع وهذا البيان يصلح ان يجعل بيانا لتناهي جميع طبقات اصناف العلل و

ان كان استعماله في العلل الفاعلية بل قد علمت ان كل ذي ترتيب في الطبع فانه

متناه وذلك في الطبيعيات وان كان كالدخيل فيه فلنفصل على بيان تناهي العلل

التي تكون اجزاء من وجود الشيء وتتقدمه بالزمان وهي العلل التي تختص باسم

العنصرية وهي ما يكون عنه الشيء بان يكون هو جزء ذاتيا للشيء وبالجملة اعتبر لقو

شيء من شيء ان يكون قد دخل في وجود الثاني فلم كان الشيء الاول ما الجوهر والذات

الذي للشيء الاول منه الانسان في الصبا اذا قيل انه كان صبيا وصار الجوهر

والذات الذي للشيء الاول منه الهيولى للماء اذا قيل انه كان هواء ولا يعتبر المفهوم

من قول القايل انه كان كذا من كذا اذا كان بعده ولم يدل لفظ من على شيء من ذات

الاول بل على البعدية فقط فنقول ان يكون الشيء من الشيء لا بمعنى بعد الشيء بل بمعنى

معلل

بعد الشيء بل بمعنى ان في الثاني امرا من الاول داخلا في جوهره يقال على وجهين احدهما
بمعنى ان يكون الاول انما هو ما هو بانه بالطبع يتحرك الى الاستكمال بالثاني كالصبي انما
هو صبي لانه في طريق السلوك الى الرجلية مثلا فاذا صار رجلا لم يفسد ولكن استكمل
لانه لم يزل عنه امر جوهري ولا ايضا امر عرضي الا ما يتعلق بالنقص وبكونه بالقوة بعد اذا
قيس الى الكمال الاخير والثاني بان يكون الاول ليس في طباعه ان يتحرك الى الثاني وان
كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لا من جهة ماهيته ولكن من جهة حامل ماهيته
واذا كان منه الثاني لم يكن من جوهره الذي بالفعل الا بمعنى بعد ولكن كان من جزء جوهره
وهو الجزء الذي يقارن القوة مثل الماء انما يصير هواء بان ينخلع عن هيولاه صورة
المائية ويحصل لها صورة الهوائية والقسم الاول كما لا يخفى عليك يحصل فيه الجوهر الذي
للاول بعينه في الثاني والقسم الثاني لا يحصل الجوهر الذي في الاول بعينه في الثاني
بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر واذا كان في كلا القسمين جوهر ما هو اقدم موجودا
فيما هو اشد تاخرا كان ذلك هو بعينه او هو بعض منه كان الثاني هو مجموع جوهر الاول
وكمال مضاف اليه ولما كان قد علم فيما سلف ان الشيء المتناهي الموجود بالفعل
لا يكون له عناصر بالفعل كانت لتعاضها مقدارية او معنوية لجاتية غير متناهية
فقد استغنينا بذلك عن ان نشتغل ببيان انه هل يمكن ان يكون موضوع من هذا
القبيل قبل موضوع بلا نهاية او لا يمكن واما الثاني من القسمين فانه من الظاهر ايضا
التناهي فيه لان الاول انما هو الثاني لاجل المقابلة التي بين صورته وصورة الثاني
فالمادة متهيئة في الاستحالة على الطرفين بان يكون كل واحد من الامرين
موضوعا للاخر فيفسد هذا الى ذلك وذلك الى هذا فبالحقيقة لا يكون احدهما
بالذات متقدما على الاخر بل يكون تقدمه عليه بالعرض اي باعتبار الشخصية دون
النوعية ولهذا ليس طبيعة الماء اولى بان يكون عنصرا للهواء من طبيعة الهواء للماء بل هما

كالمتكافيين في الوجود واما هذا الشخص من الماء فيجوز ان يكون لهذا الشخص من الهواء

ولا يمتنع ان يتفق ان لا يكون لتلك الاشخاص نهاية تزاو بدايته وليس كلامنا ههنا فيما هو

لشخصيته مبدء لا لنوعيته وفيما هو بالعرض مبدء لا بالذات فانا نجوز ان يقع هناك

علل قبل علل بلا نهاية في الماضي او المستقبل وانما علينا ان نبين التناهي في الاشياء

التي هي بذاتها علل فهذا هو الحال في ثاني القسمين بعد ان نستعين ايضا بما قيل

في الطبيعيات والقسم الاول هو الذي هو بذاته علة موضوعية ولا ينعكس فيصير الثاني

علة للاول فان الثاني لما كان عند الاستكمال والاول عند الحركة الى الاستكمال

لم يجز ان يكون الحركة الى الاستكمال بعد حصول الاستكمال كما يجوز ان يكون الابن

بعد الحركة الى الاستكمال فجاز رجل من صبي ولم يجز صبي من رجل **فصل في**

شكوك يلزم ما قيل وحلها ونحن فقد اثرنا في هذا البيان ان نحاذي

المذكور منه في تعليم الاول في المقالة الموسومة بالف الصغرى ثم على هذا الوضع شكوك

يجب ان نوردها ثم نحلها من ذلك ان لقائل ان يقول ان المعلم الاول لم يستوف

القسمة في كون الشيء من شيء اخر لانه ذكر ذلك على وجهين احدهما كون الشيء عن شيء

اخر يضاده وبالجملة الكون الذي على سبيل الاستحالة والثاني كون الشيء المستكمل

عن المتحرك اليه والذي في طريق الكون وهذا غير مستوف للقسمة لان كل ما يكون

عن الشيء يكون اما على وجهين وهو انه لا يخ اما ان يكون الاول الكون منه هو على وجه

بسيط سيء لم يفسد الا معنى الاستعداد وما يتعلق به واما ان يكون الاول

انما يكون ان يكون غير الثاني هو الشيء من الاول والقسم الاول لا يخلوا اما ان يكون

عنه الشيء وقد كان مستعدا فقط فخرج الى الفعل دفعة من غير سلوك او يكون قد كان

مستعدا فقط فخرج الى الفعل بحركة متصلة كان فيها بين الاستعداد الصرف وبين

الاستكمال الصرف فيكون الكائن في القسم الاول بسبب انه كان عن حالة واحدة كقولنا

كام

كان عن الجاهل بامر كذا عالم والكائن في القسم الثاني بسبب انه كان تارة عن حالة ليست بكمال كقولنا

كان من الصبي رجل وتارة عن حال مستعد فقط كقولنا كان من المني رجل فان اسم الصبي هو

هو المستعد ان يستكمل رجلا وهو في السلوك واسم المني للمستعد ان يكون انسانا

لا بشرط ان يكون في السلوك فقد ترك المعلم الاول من الاقسام ما كان باستكمال الاول بان

الكون منه غير منسوب الى الحركة نحو الاستكمال وايضا فانه ليس كل خروج عن استعداد

صرف الى حصول استكمالا فان النفس يعتقد الرأي الخطأ فيخرج الى الفعل فيه من القوة ويكون

ليس على سبيل الاستكمال ولا ايضا على سبيل الاستحالة وايضا فان العناصر تكون

منها الكائنات فيكون مستحيلة عند الامتزاج غير فاسدة في صورها الذاتية على ما

علمت فيكون المزاج عنه كائنا فيها لزوال الصد للمزاج بل عدمه فقط فيكون هذا القسم

ليس هو من القسم الذي مثل له بكون الهواء من الماء وذلك لان العناصر لا تفسد في

اول تعلقها عند المزاج بل تستحيل ولا من القسم الذي مثل له بكون الرجل من الصبي لانه كان

لا ينعكس ولا يكون الصبي بفساد الرجل وههنا ينعكس فيكون من الممتزج شيء عند [illegible]

بعد فساد المزاج وايضا فانه انما تكلم لا على الموضوع عما هو الموضوع بل بما يدل عليه لفظ

الكون من الشيء ومعلوم ان هذا لا يدل على نسبة المتكون الى موضوعه فان ما كان من

المستعدات التي يكون فيها الشيء بالاستكمال لا باسمه من جهة ما هو مستعد ولا يحقق

تعبر عن حالته التي له قبل الخروج الى الفعل فلا يقال ان الشيء كان منه فلا يقال كان من الانسان

رجل ولكن من الصبي لان الصبي اسم له من جهة ما هو ناقص ولانه لا يتم الا بالاستحالة الا انه ايضا

في طريق السلوك فكانه لما سمي كان اسمه يدل على الاسم يزول عنه عند الخروج الى الفعل

كانه ما لم يتوهم فيه زوال الامر ما كان له بسببه استحقاق الاسم لم يقل انه يكون منه شيء

فيعرض من هذا ان يكون ما يسمى فيه نسبة الكائن الى الموضوع غير داخل في هذا القسم

ويعرض ايضا ان يكون النسبة الى الموضوع بالعرض لا الذي بالذات لان الصبي بما هو صبي

لا هو ولد يصير رجلا حتى يكون هو صبي ورجل الى يفسد المعنى المفهوم من الصبي

حتى يصير رجلا فيكون الكون من الصبي اخر الامر يعني بعد ويكون ايضا انما تكلم

على الموضوعات التي بالعرض وايضا فانه لا يخ اما ان يكون المادة اذا كان منه الهوا عنصر

لم يوجد ما اولا يكون فان لم يكن فاشتغال بذكره باطل وان كان فليس يجب اذا كان

الهوا يستحيل في الكيفية الفاعلة الى المائية فيصير عنصر الماء لا يستحيل في كيفية

اخرى فيصير عنصر الشئ اخر مثلا في رطوبة فيصير عنصر النار من غير ان يرجع

ماء ثم كذلك النار في كيفية اخرى غير مقابلة للتي فيها استحال اليها الهوا فيكون

العلل المادية يذهب الى غير النهاية من غير ان يرجع فاذن لم يتبين من وضعه انه

يجب ان يرجع لا محالة بل بان كان امكان الرجوع ويتعلق بذلك امكان التناهي فليس

ذلك مطلوبه بل مطلوبه وجوب التناهي ولنشرع الان في حل هذه الشكوك

فنقول الاولى ان يكون كلام المعلم الاول انما هو في مبادي الجوهر بما هو جوهر لا بما

هو جوهر معروض لما لا يتقوم جوهريته ولا ايضا يكمل فيكون كلامه في كون

الجوهر مطلقا واما كونه على سبيل كون كمال نوع الجوهر والاولى ايضا ان يكون

كلامه في الكون الطبيعي دون الصناعي واذا كان كذلك كان العنصر جزءا ذاتيا في

وجود الكاين وايضا في وجود المتكون منه لست اعني بالذاتي ان يكون ضروريا

لوجود المركب منه ومن غيره فان هذا ايضا موجود للعنصر في الاكوان الغير

الذاتية مثل العنصر في الجسم الابيض ولكني اعني بالذاتية ان يكون كون العنصر

جزءا امرا ذاتيا له يقوم ذلك العنصر بالفعل الا ان يكون جزء لذلك الشئ او لما

الشئ كالطبيعي له ان يكون جزءا لجوهره او لامر اخر حكمه حكمها الا ان يكون العنصر

يقوم دونه للشئ عرض لان صار جزءا من مركب منه ومن عرض فيه ليس هو مقوما له

ولا مكملا لما يقوم به فيكون كونه جزءا هو ذاتي بالقياس الى المركب وليس ذاتيا بالقيا

الذاتية

الى ذاته بل بسبب لا يعرى عن كل جزء واذا كان كان الموضوع من احد الامرين اما ان يكون

متقوما بهذا الشئ او باخر يقوم مقامه فيكون قد كان فيه فيكون فيه قبل حصول الصورة

الحادثة فيه شى اخر يقوم مقامها فى تقويمه الا انها لا يجتمع مع هذا فيكون قد كان

قد حصل من العنصر ومن ذلك الشئ جوهر فلما كان الثانى فسد ذلك الجوهر المركب

وهذا احد القسمين واما ان يكون العنصر قد يقوم لا بهذا الشئ الذى حدث ولكن

بصورة غير مستكملة فيما لها بالطبع ولكنها قد حصلت بحيث يتقوم المادة فقط و

لم يحصل الامر الذى هو علة غائية لهذه الصورة بالطبع فيكون الجوهر قد حصل و

لم يحصل كاملا بالطبع واذا كان ذلك الكمال كمالا له بالطبع والقوة الطبيعية مبدأ الحركة

الى الكمال الذى بالطبع فيلزم ان لا يكون هذا الشئ موجودا على سلامة الطبيعة

زمانا الا عايق له فيه وهو غير متحرك بالطبع الى ذلك الكمال فاذن يلزم فى هذا القسم ان

يكون المستعد متحركا الى الكمال فقد ظهر اذن ان جميع اصناف كون الجوهر الذى

بحسب هذا النظر هو داخل تحت احد هذين القسمين وكذلك جميع اصناف ما يكون

كون الشئ عن شئ يكون ذلك القابل فى كليهما جزءا ذاتيا باعتباره فى نفسه بل باعتبا

ره بالقياس الى المركب وليس لقايل ان يقول انه يجوز ان يكون قوة الطبيعة لا تحرك الى كمالها

لا عوز معين من خارج او عايق مانع مثال الاول فقدان ضوء الشمس فى الحبوب و

البذور ومثال الثانى الامراض المزمنة فالجواب عن ذلك ان كلام المعلم الاول والحس فى

الذى يكون لا محيد يتحرك بالفعل بل فى الذى او لم يكن له عايق لطبيعته وكانت الاسباب

الطبيعية المعاضدة بالطبع لطبيعته موجودة كان متحركا الى الكمال وكان فى طريق

السلوك فقد ظهر اذن ان الاقسام غير مقصودة فى هذا البحث الا القسم المذكو

ر لهذا الحكم غير صحيح فى ساير الاقسام فانه يجوز فى غير كون الجواهر اذا فرضنا موضوعا

مستعد ان لا يزال يكتسب استعدادا بعد استعداد لامور عرضية من غير ان يتناهى

كالحسب فانك كلما تستكمله تستكمل استعدادك لامر واذا خرج استعداده الى الفعل

استعد لامر آخر وكذلك النفس في ادراك المعقولات ويستمر ان يكون الاستحالات الطبيعية

لا يقع فيها هذا المعنى واما الشبهة المذكورة في كون الاشياء من العناصر وانه ليس على احد

القسمين فحلها يظهر ايضا مما قد قيل وهو ان العنصر مفردا ليس مستعدا لقبول الصورة

الحيوانية والنباتية بل يحصل له ذلك الاستعداد بالكيفية التي يحدث فيه بالمزاج والمزاج

يحدث فيه لا محالة استحالة اما في امر طبيعي له وان لم يكن مقوما فيكون نسبته الى صورة

المزاج من القسم الذي يكون باستحالة واذا حصل فيه المزاج كان قبول صورة الحيوانية له

استكمالا لذلك المزاج ويخرج الطبع به اليه فيكون نسبته الى صورة الحيوانية نسبة الصبي

الى الرجل ولذلك ليس يفسد الصورة الحيوانية الى ان يصير مجرد مزاج كما لا يكون الصبي

من الرجل ويفسد المزاج الموجب الصورة البسيطة كما يستحيل الماء الى الهواء فليس الحيوان

عنصره الجوهر العناصر بل يستحيل اليها من حيث هي بسائط فيكون اذن الامتزاج والبساطة

يتعاقبان على الموضوع والبساطة ليست تقوم جوهر العناصر ولكن تكمل طبيعة كل واحد

منها من حيث هو بسيط فتكون النار نارا صرفة في الكيفية التي فيها اللازمة لصورتها

وكذلك الماء وكذلك كل واحد من العناصر واذا تكون الحيوان يتعلق بكونين ولكل واحد

منهما حكم يخصه من وجوب التناهي فهو داخل ايضا في القسمين المذكورين واما الشبهة

التي تعرض من جهة ان اعتاد الحد من العناصر ما حوت به العادة فالجواب عن الشبهة هو انه

ليس يتبع احكام الاشياء من جهة الاسماء ولكن ينبغي ان يقصد المعنى فالمقصود والتعرف

الحال فيه فنقول ان العنصر او الموضوع الذي يكون منه الشيء اذا كان يتقدمه في الوجود

فان له من جهة تقدمه له خاصية لا يكون مع حصوله له وهي الاستعداد القوي

وانما يكون الجوهر منه لاجل استعداده لقبول صورته واما اذا زال الاستعداد

بالخروج الى الفعل وجد الجوهر وكان هو الآن تاما متكونا منه فاذا لم يكن له من جهة

الاستعداد اسم بل اخذ له اسم الذي لذاته الذي يكون له ايضا عنده ما لا يجوز ان يكون

من الشي لم يكن هو الاسم الذي يتعلق بمعناه التكون فان لم يكن له من جهة الاستعداد

اسم لم يمكن ان يق باللفظ وان كان المعنى حاصلا في الوجود واذا كان المعنى الذي يكون

للمسمى حاصلا في غير المسمى ثم ان حكمه في المعنى حكم ذلك وان كان علم الاسم يمنع ان يكون

حكمه في اللفظ حكم ذلك فاذا اخذ القول الذي يكون لذلك الاسم لو كان موضوعا امكنا

ح ان نقول في كل شي انه يكون من العنصر له مثلا امكننا ان نقول ان النفس العاقلة تكون

من نفس جاهلة مستعدة للعلم الا ان منع استعمال اللفظ يكون فيما خلا التكون الذي

في الجوهر ولا يجوز ان نقول في النفس العاقلة انها كانت من نفس مستعدة للعلم ولكن

يجوز لا محالة في الجواهر وكلامنا فيها على الامر فيما الحس لا يحتمل هذا الحكم في الجواهر ذوا

وفي الجواهر مع احوالها واما قول هذا القايل ان بعد ليكون يكون من الشي بمعنى بعد فليس

اذا كان بمعنى بعد كيف كان لم يكن الكون الذي يقصده فانه لا بد في كل كون من شي ان

يكون الكاين بعد ما عدمه كان انما الذي يريد المعلم الاول ولا يتعرض له هو ان لا يكون

معنى غير البعدية مثل المثل الذي يصير به ويشرحه واما اذا كان من الشي بمعنى ان كان بعد

ما يتحلل من جوهره الذي كان اولا ما هو ايضا في جوهر الثاني فلم يكن بمعنى بعد فقط كان

الذي كلامنا فيه واما قول هذا القايل انه تكلم في العنصر الذي بالعرض دون العنصر الذي

بالذات فقد وقعت فيه المغالطة بسبب ان العنصر للكون ليس هو بعينه العنصر للقوام في

الاعتبار وان كان هو بالذات فان العنصر بالذات للكون هو ذات مقارنة بالفعل

وكل واحد منهما هو عنصر بالعرض لما ليس هو عنصر له بالذات وكلامه في العنصر الذي

للكون لا في الذي للقوام فيكون انما اخذ العنصر بالعرض لو اخذ العنصر الذي للكون

مكان القوام فان الصبي ليس عنصر القوام الرجل ولكنه عنصر لكون الرجل ويكون منه كون

الرجل فان قال قايل ان المعلم الاول انما يتكلم في مبادي الجوهر مطلقا فلم اعرض عن العنصر الذي



الجوهر في قوامه مثل موضوع السماء واقتصر على العنصر الذي الجوهر في كونه فالجواب

عن ذلك لان عنصر قوامه جزء منه وهو معه بالفعل ولا اشكال بتناهي الامور الموجودة

بالفعل في شيء متناه موجود بالفعل على من يلزم ان يتعلم هذا العلم ووقف على سائر

ما سلف وانما يشكل عليه من امر تناهي العلل وغير تناهيها انه هل يمكن ان يكون كل

في العناصر التي بالقوة واحد قبل اخر مختلفة بالقرب والبعد واما الشبهة الاخرى

في حديث الماء والهواء فحلها سهل على من وقف على كلامنا في العناصر حيث تكلمنا

في الكون والفساد على ان كلامنا هيهنا في كون الشيء من الشيء بالذات وكل تغير من

من الذي بالذات فهو في مضادة واحدة مقتصرا عليها فيكون الذي كان عنها بالذات

نفسد اليها صورة في الاخرى كل فيكون جملة التغيرات محصورة وكل طبقة منها

مقتصرة على طرفين يرجع باحدهما على الاخر فقد انحلت جميع الشبه المذكورة فصل

في اثبات تناهي العلل الغائية والصورية واثبات المبدأ الاول مطلقا وفصل القول في العلة

الاولى مطلقة علة لسائر العلل واما تناهي العلل الغائية فيظهر لك من الموضع الذي

حاولنا فيه اثباتها وحللنا الشكوك في امرها فان العلة الغائية اذا ثبت وجودها

ثبت تناهيها وذلك لان العلة التمامية هي التي يكون سائر الاشياء لاجلها ولا يكون هي

من اجل شيء اخر فان كان وراء العلة التمامية علة تمامية كانت الاولى لاجل الثانية ولم

تكن الاولى علة تمامية وقد فرضت علة تمامية فاذا كان كذلك فمن جوز ان يكون العلل التمامية

تستمر واحدة بعد واحدة فقد دفع العلل التمامية انفسها وابطل طبيعة الخير التي

هي العلة التمامية اذ الخير هو الذي يطلب لذاته وسائر الاشياء تطلب لاجله فاذا

كان شيء يطلب لشيء اخر كان نافعا لا خيرا حقيقيا فقد اتضح ان في ايجاب لا تناهي

العلل التمامية رفع العلل التمامية فان من جوز ان وراء كل تمام تماما فقد ابطل فعل العقل فانه

من البين بنفسه ان العاقل انما يفعل ما يفعل بالعقل لانه يؤم مقصودا وغاية ترجى له

اذا كان فاعل مما منا يفعل فعلا وليس له غاية عقلية قيل انه يعبث ويجازف ويفعل لا بما

هو ذو عقل ولكن بما هو حيوان واذا كان هذا هكذا فيجب ان يكون الامور التي يفعلها

العاقل بما هو عاقل محدودة بغير غايات مقصودة لانفسها واذا كان الفعل العقلي

لا يكون الا محدودا لغاية وليس ذلك الفعل العقلي من جهة ما هو فعل عقلي بل من جهة

ما هو فعل يقوم به الفاعل الغاية فهو ادون كل من جهة ما هو ذو غاية فادون كونه ذا

غاية يمنع ان يكون لكل غاية غاية فظاهر انه لا يصح قول القائل ان كل غاية وراءها غاية

واما الافعال الطبيعية والحيوانية فقد علم ايضا في مواضع اخرى انها لغايات واما العلل

الصورية للشيء فيعلم عن قرب تناهيها بما قيل في المنطق وبما علم من تناهي الاجزاء الموجودة

للشيء بالفعل على ترتيب طبيعي وان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثير يقع فيما على

نحو العموم والخصوص وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي

فقد علم تناهيه وفي تامل هذا القدر كفاية وغنية عن التطويل ونبتدئ فنقول اذا قلنا

مبدأ اول فاعلي بل مبدأ اول فيجب ان يكون واحدا واما اذا قلنا علة اولى عنصرية وعلة

اولى صورية وغير ذلك فلم يجب ان يكون واحدة وجوب ذلك في واجب الوجود لانه لا يكون

ولا واحد منها علة اولى مطلقا الا ان واجب الوجود واحد وهو في طبقة المبدأ الفاعلي

فيكون الواحد الواجب الوجود هو ايضا مبدأ وعلة لتلك الاوائل فقد بان من هذا

ومما سلف لنا ان شرحنا ان واجب الوجود واحد بالعدد وبان ما سواه اذا اعتبر بذاته كان

ممكنا في وجوده فكان معلولا ولاح انه ينتهي في المعلولية الى تحت الى ان كل شيء الا

الواحد الذي هو لذاته واحد والموجود الذي هو لذاته موجود فانه مستفيد للوجود

الموجود عن غيره وهو ايس به ليس في ذاته وهذا معنى كون الشيء مبدعا اي نائل الوجود

عن غيره وله عدم يستحقه في ذاته مطلقا ليس انما يستحق العدم بصورته دون مادته او بمادته

دون صورته بل بكليته وكليته ان لم يقترن بايجاب الموجد له واحتسب انه منقطع عنه وجب عدمه

بكليته ~~فاذن ايجاده عن الوجود بكليته~~ فاذن ايجاده عن الوجود بكليته فليس جزء منه
يسبق وجوده بالقياس الى هذا المعنى لا مادته ولا صورته ان كان ذا مادة وصورة فالكل
اذن بالقياس الى العلة الاولى مبدع وليس ايجاده لما يوجد عنه ايجادا يمكن العدم البتة
من جواهر الاشياء بل ايجادا يمنع العدم مطلقا فيما يحتمل السرمد فذلك هو الابداع
المطلق والتأييس المطلق ليس تأييسا ما وكل شيء حادث عن ذلك الواحد وذلك الواحد
محدثه اذ المحدث هو الذي كان بعد ما لم يكن وهذا البعد ان كان زمانيا سبقه القبل
وعدم مع حدوثه وكان الشيء هو الموصوف بانه قبله زمانا وليس الان فلم يكن يتهيأ
ان يحدث شيء الا وقبله شيء اخر يعدم بوجوده فيكون الاحداث عن الليس المطلق وهو
الابداع باطلا لا معنى له بل البعد الذي يفهم هاهنا هو البعد الذي بالذات فان الامر الذي للشيء
من تلقاء نفسه قبل الذي له من غيره واذا كان له من غيره الوجود والوجوب فله من نفسه العدم
والامكان وكان عدمه قبل وجوده ووجوده بعد عدمه قبلية وبعدية بالذات وكل
شيء غير الاول الواحد فوجوده بعد ما لم يكن موجودا باستحقاق نفسه

فصل في الصفات الاولى

للمبدأ الواجب الوجود فقد تبين لك الان ان للكل مبدأ واجب الوجود
وكان تبين لك ان واجب الوجود واحد لا يشارك في مرتبته شيء فلا شيء سواه واجب الوجود
واذ لا شيء سواه واجب الوجود فهو مبدأ وجوب وجود كل شيء ويوجبه ايجابا اوليا
او بواسطة واذا كان كل شيء غيره فوجوده من وجوده فهو اول ولا نعني بالاول معنى
يضاف الى وجوده حتى يتكثر به وجوب وجوده بل نعني به اعتبار اضافته الى
غيره واعلم انا اذا قلنا لك بينا ان واجب الوجود لا يتكثر بوجه من الوجوه وان ذاته
وحدانية محض حق فلا نعني بذلك انه ايضا لا يسلب عنه وجودات ولا تقع له اضافة
الى الوجودات فان هذا لا يمكن وذلك لان كل موجود فيسلب عنه انحاء من الوجود
مختلفة كثيرة ولكل موجود من الموجودات نوع من الاضافة والنسبة وخصوصا الذي

في بيان معنى المبدع

قوله انما يمكن العدم من جواهر الاشياء ... انه اذا نسب العقل الاول الى الكل معا كان مبدعا ... مادة ... فهو مبدع مطلق ... اشار اليه بقوله فذلك هو الابداع المطلق ...

في بيان معنى الحدوث الذاتي والزماني

للمبدأ الاول سلوب واضافات

يفيض عنه كل وجود لكنا نعني بقولنا انه احدي الذات لا يتكثر انه كذلك في ذاته ثم ان يعتبر
اضافات ايجابية وسلبية كثيرة فتلك لوازم للذات معلولة للذات توجد بعد وجود
الذات وليست مقومة للذات ولا اجزاء لها فان قال قائل فان كانت تلك معلولة فلها
ايضا اضافة اخرى ويذهب الى غير النهاية فانا نتكلف ان نتأمل ما حققناه في باب المضاف
من هذا الفن حيث اردنا ان نبين ان الاضافة تتناهى وفي ذلك انحلال الشك ونعود
فنقول ان الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية وبماذا تفارق الانية فيما تقدم
في افتتاح بياننا هذا فنقول ان واجب الوجود لا يصح ان يكون لماهيته يلزمها وجوب
الوجود لا نقول من راس ان واجب الوجود قد يعقل بنفسه واجب الوجود كالواحد
قد يعقل نفس الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من
الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء
او هواء او انسان وهو واحد وقد يتأمل فيعلم ذلك مما وقع فيه الاختلاف في ان
المبدأ في الطبيعيات واحد او كثير فبعضهم جعل المبدأ واحدا وبعضهم جعله كثيرا والذي
جعله منهم واحدا فمنهم من جعل المبدأ الاول لا ذات الواحد بل شيئا هو الواحد مثل
ماء او هواء او نار او غير ذلك ومنهم من جعل المبدأ ذات الواحد من حيث هو واحد لا
شيء عرض له الواحد ففرق اذا بين ماهية يعرض لها الواحد والموجود وبين الواحد و
الموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها
تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية
معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انه انسان فيكون
انه انسان غير انه واجب الوجود ولا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة
او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدأ كل حقيقة بل هي مؤكدة الحقيقة
ومصححها فان كان لها حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود لازما

ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب وبها فيكون بمعنى واجب الوجود من حيث هو واجب

الوجود موجودا بشيء ليس هو فيكون واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود بالذات

لذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لأن لشيء به حيث هذا خلف

اذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف الذي يلحق المهية واذا أخذ لاحقا للمهية

فانه وان كان قد يقارن ذلك الشيء وليس تلك المهية البتة واجب الوجود مطلقا

ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لأنها لا يجب في كل وقت وهو واجب الوجود مط

يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا أخذ مطلقا غير مقيد بالوجود الصرف

اذا أخذ لاحقا للمهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود مع المهية من هذه الجهة

أو لشيء آخر وذلك لأن الوجود يجوز أن يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات

لا يكون معلولا فبقي أن يكون واجب الوجود مطلقا محققا من حيث هو واجب الوجود

بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية ويكون تلك المهية عارضة لواجب الوجود

المتحقق القوام بنفسه لأنه يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق

واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية فمهية الشيء المشار اليه بالعقل أنه واجب الوجود

بل مهية الشيء الآخر لاحق له وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء هذا فلا مهية لواجب

الوجود غير أنه واجب الوجود وهذه هي الإنية بل نقول إن الإنية والوجود لو صارا عارضين

للمهية فلا يخ اما أن يلزمها لذاتها أو لشيء من خارج ومحال أن يكون لذات المهية فان

التابع لا يتبع إلا موجودا فيلزم أن يكون للمهية وجود قبل وجودها وهذا خلف ونقول

ان كل ما له مهية غير الإنية فهو معلول وذلك لأنك علمت أن الإنية والوجود لا يقوم من

المهية التي هي خارجة عن الإنية مقام الأمر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما أن يلزم

المهية لأنها تلك المهية واما أن يكون لزومه اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم

اتباع الوجود ولن يتبع موجود إلا موجودا فان كانت الإنية تتبع المهية وتلزمها

نفي المهية عن الواجب غير الإنية

لنفسها فيكون الانية قد سبقت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان
متبوعه موجود بذاته قبل وجودها اي وجود الماهية وهذا فيبقى ان يكون الوجود لها
عن علة فكل ذي ماهية معلول وساير الاشياء غير الواجب الوجود فلها ماهيات وتلك الماهيات
هي التي هي في انفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود من خارج فالاول لا ماهية له و
ذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف
عنه ثم ساير الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود
بشرط سلب ساير الزوايد عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود هذه صفته
فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود
مع شرط لا زيادة تركيب وهذا الاخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على
كل شيء وهذا لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة والاول ايضا لا
جنس له وذلك لان الاول لا ماهية له وما لا ماهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب
ما هو والجنس من وجه هو بعض الشيء والاول قد تحقق انه غير مركب وايضا ان معنى
الجنس لا يخلو اما ان يكون واجب الوجود فلا يتوقف الى ان يكون هناك وان لم يكن واجب
الوجود وكان مقوما لواجب الوجود كان واجب الوجود متقوما بما ليس بواجب الوجود
وهذا فالاول لا جنس له ولذلك فان الاول لا فصل له واذ لا جنس له ولا فصل له فلا حد له
ولا برهان عليه لانه لا علة وكذلك لا لم له وستعلم انه لا لمية لفعله ولقائل ان يقول انكم
ان تحاشيتم ان تطلقوا على الاول اسم الجوهر فلا تتحاشون ان تطلقوا عليه معناه وذلك انه موجود
لا في موضوع وهذا معنى الجوهر الذي جعلتموه جنسا فنقول ليس هذا معنى الجوهر الذي جعلناه
جنسا بل معنى ذلك انه الشيء ذو الماهية المتقررة الذي وجوده ليس في موضوع كجسم او
نفس والدليل على انه اذا لم يعن بالجوهر هذا لم يكن جنسا انه هو ان المدلول عليه بلفظ الموجود
ليس يقتضي جنسيته والذي يلحق به لا يزيد على الوجود الا نسبة ما ليست وهذا المعنى ليس فيه

اثبات شیء یحصل بعد الوجود ولا هو معنی لشیء بذاته بل هو بالنسبة فقط فالموجود لا
فی موضوع انما المعنی لا اثبات فیه الذی یجوز ان یکون لذاته ما هو الموجود وبعده شیء
سلبی ومضاف خارج عن الهویة التی یکون للشیء فهذا المعنی ان اخذ علی هذا الوجه
لم یکن جنسا وانت قد علمت هذا فی المنطق علما متقنا وقد تعلمت فی المنطق ایضا انا اذا
قلنا کل امثال عینیا کل شیء موصوف بانه او لو کانت له حقیقة غیر الانیة فقولنا
فی حد الجوهر انه الموجود لا فی موضوع معناه انه الشیء الذی یقع علیه موجود لا فی
موضوع علی انه الموجود لا فی موضوع ولعلیة له فی نفسه مهیة مثل الانسان
والشجر فهکذا یجب ان یتصور الجوهر حتی یکون جنسا والدلیل علی انه بین الامرین
ان الجنس احدهما دون الاخر انک تقول لشخص انسان انما مجهول الوجود انه لا محالة هو
ما وجوده ان لا یکون فی موضوع ولا تقول انه لا محالة موجود الان لا فی موضوع وکانا قد
بالغنا فی تعریف هذا حیث تکلمنا فی المنطق

فصل کانه تاکید وتکرار لما سلف

من توحید واجب الوجود وجمیع صفاته السلبیة علی سبیل الانتاج وبالحری ان
نعید القول فی ان حقیقة الاول موجودة للاول دون غیره وذلک لان الواحد بما هو واجب
الوجود ویکون ما هو به هو وهو ذاته ومعناه اما مقصور علیه لذاته ذلک المعنی او لعلة
مثلا لو کان الشیء الواجب الوجود هو شیئا هو هذا الانسان فلا یخلو اما ان یکون هو هذا
للانسانیة ولانه انسان او لا یکون فان کان لانه انسان هو هذا الانسان فالانسانیة یقتضی
ان یکون هذا فقط فان وجدت لغیره فما اقتضت الانسانیة ان یکون هذا بل انما صار
هذا الامر غیر الانسانیة وکذلک الحال فی حقیقة واجب الوجود فانها ان کانت لاجل نفسها
هی هذا المعین استحال ان یکون تلک الحقیقة لغیره فیکون تلک الحقیقة لیست الا
هذا وان کان تحقق هذا المتخصص المعین لا عن ذاته لا عن غیره وانما هو لانه هذا
المعین فیکون وجوده الخاص له مستفادا من غیره فلا یکون واجبا وجوده هذا خلف

حقيقة واجب الوجود لواجب الوجود الواحد فقط وكيف يكون الهيئة المجردة عن المادة لذاتها

والشيئان انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع او

المكان او بسبب الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل لان كل اثنين لا يختلفان بالمعنى

واما يختلفان بشيء عارض للمعنى مقارن له وكل ما ليس له وجوب الا وجود معنى معين

يتعلق بسبب خارج او حال الزمان بحيث انه يخالف مثله فاذن لا يكون له مشارك في معناه

فالاول لا ند له وايضا فانا نقول ان وجوب الوجود لا يجوز ان يكون معنى مشتركا فيه بعدة

بوجه من الوجوه لا متفقي الحقائق والانواع ولا مختلفي الحقائق والانواع اما الاول

فان وجوب الوجود لا مهية له يقارنه غير وجوب الوجود فلا يمكن ان يكون مختلف الحقيقة في

الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود وايضا لا يخلو اما ان يكون ما يختلف به احاد واجب

الوجود بعد الاتفاق في وجوب الوجود اشياء موجودة لكل واحد من المتفقين فيه بما

يخالف صاحبه او غير موجودة لشيء منها او موجودة لبعضها وليس في البعض الاخر لا وجه لها

فان كانت غير موجودة وليس هناك شيء يقع به الاختلاف بعد الاتفاق فلا اختلاف فيهما

الحقائق فهي متفقة الحقائق وقد قلنا انها تختلف حقائقها بعد ما اشتركت فيه فان كانت

غير موجودة في بعضها وموجودا في بعضها مثلا ان يكون احدهما انفصل عن الاخر بان

له حقيقة وجوب الوجود مع شيء هو الشرط في الانفصال وللاخر حقيقة وجوب الوجود مع

عدم الشرط الذي لذلك وانما فارقه لاجل هذا العدم فقط وليس هناك شيء الا العدم

وينفصل به عن الاخر فيكون من شان وجوب الوجود والحقيقة التي له ان يثبت قائمة في حد

شرط ليحق به فالعدم لا معنى له محصلا في الاشياء والا لكان في شيء واحد معا ما لا نهاية

فان فيها اختلافات اشياء بلا نهاية فلا يخ اما ان يكون وجوب الوجود متحققا في ثان

من دون الزيادة التي له او لا يكون فان لم يكن فيكون ليس له دونه وجوب الوجود ويكون شرطا

في وجوب الوجود ويكون في الاخر ايضا ... الزيادة فصلا ايضا وليس

من شرط وجوب الوجود وهو مع ذلك مركب فواجب الوجود غير مركب وان كان لكل واحد

منهما ما ينفصل به عن الاخر فهو يقتضي التركيب في كل واحد منهما ثم لا يخلو ايضا اما ان يكون

وجوب الوجود يتم وجوب وجود دون كل واحد من الزيادتين او يكون ذلك شرطا له في

ان يتم فان تم فرضا فوجوب الوجود لا اختلاف فيه في الذات انما الاختلاف بعوارض لاحقة

فقد قام الوجود واجبا مستغنيا في قوامه عن تلك اللواحق وان لم يتم فلا يخلو اما ان لا يتم

دون ذلك في ان يكون له حقيقة وجوب الوجود واما ان يكون وجوب الوجود معنى

متحققا في نفسه ليس ذلك ولا احدهما داخلا في هويته من حيث هو واجب الوجود

ولكنه لا بد من ان يصير حاصل الوجود باحدهما مثل ان الهيولى وان كانت لها جوهرية منها

في حد هيوليتها فان وجودها بالفعل اما بهذه الصورة او بالاخرى وايضا اللون

فانه وان كان فصل السواد لا يقومه من حيث هو لون ولا فصل البياض فان كان كل

واحد منهما كالعلة له في ان يوجد بالفعل ويحصل وليس لاحدهما علة له بعينه

بل ايهما اتفق ولكن ذلك في حال وهذا في حال فان كان الامر على مقتضى

الوجه الاول وكل واحد منهما داخل في تقويم وجوب الوجود وشرط فيه بحيث ان كان وجوب

الوجود وجب ان يكون معه وان كان على مقتضى المعنى الثاني فوجوب الوجود من بعد

ما يتقرر له معنى ليس واجب الوجود ويحتاج الى شيء اخر يوجد به هذا خلف واما في اللون وفي

الهيولى فليس الامر هناك على هذه الصورة فان الهيولى في ذاتها هيولى واللون في انه لون

شيء وفي انه موجود شيء فنظير اللون هناك هو الواجب الوجود ههنا ونظير فصلي السواد

والبياض هناك هو ما يختص به كل واحد من المفروضين ههنا فكما ان كل واحد من فصلي

السواد والبياض لا مدخل لهما في تقويم اللونية لونا كذلك يجب ان يكون خاصة كل

واحد من هذين المفروضين لا مدخل لهما في تقرير وجوب الوجود واما هناك فكان

المدخل للفصلين في ان صار اللون موجودا اي صار اللون شيئا هو غير اللون وذلك

علانه

على انه لون وههنا ليس يمكن ذلك لان وجوب الوجود يكون متقررا والوجود بل هو تقرر

الوجود بل الوجوب شرط في تقرير هيئة واجب الوجود وهو نفسه بعينه ثم علم ان

امتناع بطلان واما في اللون فالوجود لاحق يلحق هيئة هي اللون فيوجد له الهيئة

هي بنفسها لون عينا موجودة بالفعل فلو كانت الخاصة ليست علة في تقرير هيئة

وجوب الوجود بل في ان تحصل له الوجود وكان الوجود امرا خارجا عن تلك الهيئة حتى

عن هيئة اللون كان الامر مستمرا على قياس سائر الاشياء العامة المنفصلة بفصول

وبالجملة المنقسمة في معان مختلفة لكن الوجوب يجب ان يكون حاصلا حتى يكون وجود

فيكون الخاصة كانها يحتاج اليها في امر هو الذي استغنى فيه عنها هي فقال الوجود

ليس له الوجود كشئ يحتاج اليه كما للكونية وجودا ما وبالجملة كيف يكون شئ خارج

عن وجوب الوجود شرطا في وجوب الوجود ومع ذلك فان حقيقة وجوب الوجود كيف

يتعلق بوجوب لها فيكون وجوب الوجود في نفسه امكان الوجود ونقرر من راس فنقول

بالجملة الفصول وما يجري مجراها لا يتحقق بها حقيقة المعنى الجنسي من حيث هو معناه بل

بما كانت علة تقويم الحقيقة موجودة فان الناطق شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى

الحيوان وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان معنى العام هو نفس واجب الوجود

وكان الفصل يحتاج اليه في ان يكون واجب الوجود موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في هيئة

ما هو كالجنس والحال فيما يقع بالخلاف غير فصلي وجميع هذا الامر اظهر فيبان وجوب

الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك له وان هو بري عن كل مادة وعلائقها وعن الفساد

وكلاهما شرط ما يقع تحت التضاد فالاول لا ضد له فقد وضح ان الاول لا جنس له ولا ماهية

له ولا كيفية له ولا كمية له ولا اين له ولا متى له ولا شريك له ولا ند له ولا ضد له تعالى وجل وانه لا حد

ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شئ بل انما عليه الدلائل الواضحة وانه اذا حققته فانما

يوصف بعد الانية بسلب المشابهات عنه وبايجاب الاضافات كلها اليه فان كل شئ منه وليس

هو سار كالهوية وهو مبدأ كل شيء وليس هو شيئا من الاشياء بعده **فصل**

في انه تام بل فوق التمام وخير ومفيد كل شيء بعده وانه حق وانه عقل محض ويعقل كل شيء

وكيف ذلك وكيف يعلم ذاته وكيف يعلم الكليات وكيف يعلم الجزئيات وعلى اي وجه

لا يجوز ان يقال يدركها فواجب الوجود تام الوجود لانه ليس شيء من وجوده وكمالات

وجوده قاصرا عنه ولا شيء من جنس وجوده خارجا عن وجوده لغيره كما يخرج في غيره

مثل الانسان فان اشياء كثيرة من كمالات وجوده قاصرة عنه وايضا فان انسانيته توجد لغيره

بل واجب الوجود فوق التمام فانه ليس انما له الوجود الذي له فقط بل كل وجود ايضا فهو

فاضل عن وجوده وله وفائض عنه وواجب الوجود بذاته خير محض والخير بالجملة هو ما يتشوقه

كل شيء وما يتشوقه كل شيء هو الوجود او كمال الوجود من باب الوجود والعدم من حيث هو

عدم لا يتشوق اليه بل من حيث يتبعه وجود او كمال للوجود فيكون المتشوق بالحقيقة الوجود فالوجود

خير محض وكمال محض فالخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل

هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر فالوجود خيرية وكمال الوجود خيرية الوجود

والوجود الذي لا يقارنه عدم لا عدم جوهر ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائما بالفعل فهو خير

محض والممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا لان ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته فذاته تحتمل

العدم وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص فاذن ليس

الخير المحض الا الواجب الوجود بذاته وقد يقال ايضا خير لما كان مفيدا لكمالات الاشياء

وخيراتها وقد بان ان الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود ولكل

كمال وجود فهو من هذه الجهة خير ايضا لا يدخله نقص ولا شر وكل واجب الوجود فهو حق

لان حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له فلا احق اذن من واجب الوجود

وقد يقال حق ايضا لما يكون الاعتقاد بوجوده صادقا فلا احق بهذه الحقيقة مما يكون الاعتقاد

بوجوده صادقا ومع صدقه دائما ومع دوامه لذاته لا لغيره وسائر الاشياء فان ماهيا

وتفسير كل شيء هالك الا وجهه

كما علمت لا يستحق الوجود بل هي في نفسها وقطع اضافتها الى الواجب الوجود تستحق العدم

فاذن الكل كلها في نفسها باطل وبحقه وبالقياس الى الوجه الذي يليه حاصل فلذلك

كل شيء هالك الا وجهه فهو احق بان يكون حقا وليس الوجود عقل محض لانه ذات مجرد

للمادة من كل وجه وقد عرفت ان السبب في ان لا يعقل الشيء هو المادة وعلايقها لا وجوده

اما الوجود الصوري فهو الوجود الذي اذا تقرر في شيء صار للشيء به عقل والذي يحتمل

نيله هو عقل بالقوة والذي ناله بعد القوة هو عقل بالفعل على سبيل الاستكمال

والذي هو له لذاته هو عقل لذاته وكذلك هو معقول محض لان المانع للشيء ان يكون معقولا

هو ان يكون في المادة وعلايقها وهو المانع عن ان يكون عقلا وقد تبين لك هذا فالبري

عن المادة والعلايق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولانه عقل بذاته وهو ايضا

معقول بذاته فهو معقول ذاته فذاته عقل وعاقل ومعقول لا ان هناك اشياء متكثرة

وذلك لانه بما هو هوية مجردة عقل وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته

وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل ذاته فان المعقول هو الذي ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو

الذي له ماهية مجردة لشيء وليس من شرط هذا الشيء ان يكون هو او اخر بل شيء مطلقا والشيء

مطلقا اعم من هو او غيره فالاول باعتبار ان له ماهية مجردة عن كل شيء مجردة لشيء فقط ثبت ان

~~الشيء ماهية مجردة عن كل شيء مستغنى عن كل شيء في ذاته وفي صفاته الثبوتية والسلبية~~

~~وهذا هو اقصى مجال الفكر والعقل في معرفة الحق تعالى~~ باعتبار ان له ماهية مجردة لشيء

هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل

بان له الماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته وكل من

تفكر قليلا علم ان العاقل يقتضي شيئا معقولا وهذا الاقتضاء لا يتضمن ان ذلك

الشيء آخر او هو بل المتحرك اذا اقتضى شيئا محركا لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب ان يكون

شيئا آخر او هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك وتبين انه من المحال ان يكون ما يتحرك له هو

ما يحرك ولذلك لم يمتنع ان يتصور فريق منهم عددا ان في الاشياء شيئا محركا بالذات الوقف

ان قام البرهان على امتناعه لم يكن نفس تصور المحرك والمتحرك يوجب ذلك اذ كان المتحرك

يوجب ان يكون لشيء محرك مطلقا بلا اشتراط امر آخر وهو والمحرك يوجب ان يكون لشيء متحرك

عنه بلا اشتراط امر آخر وهو وكذلك المضافات تعرف تثنيتها الامر لا لنفس النسبة و

الاضافة المفروضة في الذهن فانا نعلم ان لنا قوة نعقل بها الاشياء فاما ان يكون

القوة التي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون نفسها تعقل ذاتها

او يعقل ذلك قوة اخرى فيكون لنا قوتان قوة نعقل الاشياء بها وقوة نعقل بها هذه

القوة ثم يتسلسل الكلام الى غير النهاية فيكون فينا قوى تعقل الاشياء بلا نهاية

بالفعل فقد بان ان نفس كون الشيء معقولا لا يوجب ان يكون معقول شيء ذلك الشيء

آخر وبهذا تبين انه ليس يقتضي العاقل ان يكون عاقل شيء آخر بل كل ما يوجد له الماهية

المجردة فهو عاقل وكل ماهية مجردة يوجد له او لغيره فهو معقول اذ كانت هذه الماهية

لذاتها عاقلة ولذاتها ايضا معقولة لكل ماهية مجردة يفارقها او لا يفارقها فقد

فهمت ان نفس كونه معقولا او عاقلا لا يوجب ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في

الاعتبار ايضا فانه ليس تحصيل الامرين الا اعتبار ان ماهية مجردة لذاتها وانه ماهية

مجردة ذاتها لها وههنا تقديم وتاخير في ترتيب المعاني والغرض المحصل شيء واحد

بلا قسمة فقد بان ان كونه عاقلا ومعقولا لا يوجب فيه كثرة البتة وليس يجوز ان

يكون واجب الوجود يعقل الاشياء من الاشياء والا فذاته متقومة بما يعقل فيكون

تقومها بالاشياء واما عارضة لها ان تعقل فلا يكون واجب الوجود من كل جهة وهذا

مح ويكون لولا امور من خارج لم يكن هو بحال ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره

فيكون لغيره فيه تاثير والاصول السالفة تبطل هذا وما اشبهه ولانه مبدأ كل وجود

فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ للموجودات التامة باعيانها والموجودات

الكائنة الفاسدة بانواعها اولا وبتوسط ذلك باشخاصها ومن وجه آخر لا يجوز ان يكون

عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا متشخصا بل على نحو

آخر نبينه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا منها انها موجودة غير معدومة

وتارة يعقل عقلا زمانيا منها انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الامرين

صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون واجب الوجود

متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص لم يعقل

بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتركيب و

تشخص لم تكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة

محسوسة وكل صورة خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة

وكما ان اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات

بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي فلا

يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى

لطف قريحة واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدأ كل موجود عقل

اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها ولا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من

جهة ما يكون واجبا بسببه وقد بينا هذا فتكون هذه الاسباب بتصادماتها

تتأدى الى ان توجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة

ما تتأدى اليها وما بينها من الازمنة وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا

يعلم هذه فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية اعني من حيث لها صفات

وان تخصصت بها شخصا فبالاضافة الى زمان متشخص او حال متشخصة لو اخذت

تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها تستند الى مبادئ كل واحد منها نوعه

في شخصه فتستند الى امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات

رسماً ووصفاً مقصوداً عليهما فان كان ذلك الشخص مما هو عند العقل شخص ايضاً كان

للعقل الى ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذى هو واحد فى نوعه لا نظير له ككرة

الشمس مثلاً او كالمشترى واما اذا كان النوع منتشراً فى الاشخاص لم يكن للعقل الى رسم

ذلك الشخص سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما عرفته ونعود فنقول كما انك تعلم

اذا علمت حركات السماويات كلها فانت تعلم كل كسوف وكل اتصال وكل انفصال جزئى يكون

يكون بعينه لكن على نحو كلى لانك تقول فى كسوف ما انه كسوف يكون بعد زمان حركة

يكون لكذا من كذا شمالياً نصفياً ينفصل منه القمر الى مقابلة كذا ويكون بينه وبين

كسوف مثله سابق له او متاخر عنه مدة كذا وكذلك بين حال الكسوفين الاخرين حتى لا يبقى عارض

من عوارض تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كلياً لان هذا المعنى قد يجوز ان يحمل

على كسوفات كثيرة كل واحد منها يكون حاله تلك الحال لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف

لا يكون الا واحداً بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما قلناه قبل ولكنك مع هذا كله

ربما لم يجز ان يحكم فى هذا الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا ان تعرف جزئيات الحركات

بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذا المشاهد وبين ذلك الكسوف من المدة وليس هذا

نفس معرفتك بان فى الحركات حركة جزئية صفتها صفة ما شاهدت وبينها وبين

الكسوف الثانى الجزئى كذا فان ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم ولا

تعلمه وقتما تسئل فيه انها هل هى موجودة بل يجب ان يكون قد حصل لك بالمشاهدة

شئ مشار اليه حتى تعلم حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة للجزئى من

جهة كلية فلا مناقشة معه فان غرضنا الآن فى غير ذلك وهو فى تعريفنا ان الامور

الجزئية كيف تعلم وتدرك علماً وادراكاً لا يتغير معهما العالم وكيف تعلم وتدرك علماً

وادراكاً يتغير معهما العالم فانك اذا علمت امر الكسوفات كما توجد او لو

كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن ثم كان وجود ذلك

الكسوف وعدمه لا يتغير مثل أمر فإن علمك في الحالين يكون واحداً وهو أن يكون كسوفاً

له وجود بصفة كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعده

كذا ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده فأما إن أدخلت

الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض أن هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر أنه موجود

لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر ويكون فيك التغير الذي أشرنا إليه ولم

يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا وأنت زماني وآني والأول الذي

لا يدخل في زمان وحكمه فهو بعيد أن يحكم في هذا الزمان وذلك الزمان من حيث هو فيه و

من حيث هو حكم منه حكماً جديداً أو معرفة جديدة واعلم أنك كنت تتوصل إلى إدراك الكسوفات

الجزئية لإحاطتك بجميع أسبابها وإحاطتك بكل ما في السماء فإذا وقعت الإحاطة بجميع

الأسباب ووجودها انتقل منها إلى الجميع المستتب ونحن سنبين هذا لمن يرى فضل زيادة كشف

فيعلم كيف لا يعلم الغيب إلا هو ويعلم من هناك أن الأول في ذاته كيف يعلم مبدأ كل شيء وأنه

مبدأ لكل شيء ويعلم الأشياء من حالها إذ هو سبب شيء أو أشياء حالها وحركاتها كذا و

ما ينتج عنها كذا إلى التفصيل الذي لا تفصيل بعده ثم على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل

لزوم التعدية والتأدية فيكون هذه الأشياء مفاتح الغيب التي لا يعلمها أحد إلا هو فالله

أعلم بالغيب وهو عالم الغيب والشهادة وهو العزيز الحكيم **فصل** ويجب أن نحقق ما سلف

منا في إيضاح أن صفاته الإيجابية والسلبية لا توجب في ذاته كثرة وأن له البهاء الأعظم

والمجد العلي المتناهي في تفصيل حال اللذة العقلية ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول

تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة

كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة

من غير أن يتكثر بصورها في حقيقة ذاته بصورها بل تفيض عنه صورها معقولة وهو أولى

بأن يكون عقلاً من تلك الصورة الفائضة عن عقليته ولأنه يعقل ذاته وأنها مبدأ كل

شيء فيعقل من ذاته كل شيء واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود كما عرض ان
اخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة وقد يكون الصورة المعقولة غير
ماخوذة عن الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم يكون تلك الصورة
المعقولة محركة لاعضائنا الى ان نوجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن عقلناها
فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود هو هذا فانه يعقل ذاته وما
يوجبه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل فيتبع الصورة المعقولة صورة الوجود
على النظام المعقول عنده لا على انها تابعة اتباع الضوء للمضيء والاسخان للحار بل
هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود وانه عنه وعالم بان هذه العالمية يفيض عنها
الوجود على الترتيب الذي يعقله خيرا ونظاما وعاشق ذاته التي هي مبدأ كل نظام
خير من حيث هي كذلك فيصير نظام الخير معشوقا له بالعرض لكنه لا يتحرك الى ذلك عن شوق
فانه لا ينفعل البتة ولا يشتاق شيئا ولا يطلبه فهذه ارادته الخالية عن نقص يجلبه
شوق وازعاج قصد الى غرض ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده صور وكثرة كانت
كثرة الصور التي يعقلها اجزاء لذاته وكيف هي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته
ومنه يعقل ما بعده فعقله لذاته علة عقله ما بعد ذاته فعقله ما بعد ذاته معلول عقله
لذاته على ان المعقولات والصور التي له بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقولات العقلية لا
النفسانية وانما له اليها اضافة المبدأ الذي يكون عنه لا فيه بل اضافات على ترتيب
بعضها قبل بعض وان كانت معا لا تتقدم ولا تتأخر في الزمان فلا يكون هناك انتقال في
المعقولات ولا تظن ان الاضافة العقلية اليها اضافة له اليها كيف وجدت والا لكان كل
صورة في مادة من شان تلك الصورة ان يعقل بتجريد ما من تجريد وغيره يكون هو
عقلا بالفعل بل هذه الاضافة اليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها
في الاعيان لكان انما يعقل ما يوجد في كل وقت ولا يعقل المعدوم منها الى

في الاعيان الى ان يوجد فيكون لا يعقل من نفسه انه مبدأ ذلك الشيء على الترتيب الا عند ما

يصير مبدأ فلا يعقل ذاته لان ذاته من شانها ان يفيض عنها كل وجود ولو ادركها من حيث شانها

انها كذا لوجب بذلك الآخر وان لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطا بالوجود الحاصل

والممكن ويكون لذاته اضافة اليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الاعيان

فبقي لك النظر في حال وجودها معقولة انها يكون موجودة في ذات الاول كاللوازم التي

تلحقه او يكون لها وجود مفارق لذاته وذات غيره كصور مفارقة على ترتيب موضوعة

في صقع الربوبية او من حيث هي موجودة في عقل او نفس اذا عقل الاول هذه الصور

ارتسمت فيما كان فيكون ذلك النفس كالموضوعة لتلك الصور المعقولة وتكون معقولة

له على انها فيه ومعقولة من الاول على انها عنه ويعقل الاول من ذاته انه مبدأ لها ويكون

من جملة تلك المعقولات ما المعقول منه ان الاول مبدأ له بلا واسطة ان يفيض وجوده عنه

اولا وما المعقول منه انه مبدأ له بتوسط فهو يفيض عنه ثانيا وكذلك يكون الحال في

وجود تلك المعقولات وان كان ارتسامها في شيء واحد لكن بعضها قبل وبعضها بعد

على الترتيب السببي والمسببي واذا كانت تلك الاشياء المرتسمة في ذلك الشيء من

المعلولات الاول فيدخل في جملة ما الاول يعقل ذاته مبدأ لها فيكون صدورها

عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقل خيرا اوجد لانها نفس عقله للخير اذ تم الامر لانه يحتاج

ان يعقل انها عقلت وكان الى ما لا نهاية بل وجود الشيء هي نفس عقله للخير واذا قلنا عقلها

وجدت ولم يكن معها عقل آخر ولم يكن وجودها الا انها تعقلات فانما يكون كما قلنا

لانه عقلها عقليها او لانها وجدت عنه وجدت عنه وان جعلت هذه المعقولات اجزاء

ذاته عرض تكثر وان جعلتها لواحق ذاته عرض لذاته ان لا يكون من جهتها واجب الوجود

للاصقة ممكن الوجود وان جعلتها امورا مفارقة لكل ذات عرض الصور الافلاطونية

وان جعلتها موجودة في عقل ما عرض ايضا ما ذكرنا قبل هذا من المحال فينبغي ان تجتهد

جهد لسـ في التخلص عن هذه الشبهة وتحفظ ان لا تكثر ذاته ولا تبالي بان يكون ذاته ما خوذة

مع اضافته ما مكثرة الوجوه وانها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من

حيث ذاتها وتعلم ان العالم الربوبي عظيم جدا وتعلم انه فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة

من شانها ان تعقل وان يفيض عن الشيء صورة معقولة من حيث هي معقولة بلا زيادة وهو

يعقل ذاته الاشرف الاعلى التي هي مبدأ لفيضان وجود كل معقول من حيث هو معقول

معلول كما هو مبدأ لفيضان كل موجود من حيث هو موجود معلول ثم تجتهد في تامل

الاصول المعطاة والمستقبلة ليتضح لك ما ينبغي لك ان تتضح فالاول يعقل ذاته ونظام

الخير الموجود في الكل انه كيف يكون بذلك النظام فذلك النظام لانه يعقله هو مستفيض

كاين موجود وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدأ معلوم مبدأه وهو خير غير مناف و

هو تابع لخيرية ذات المبدء وكمالها المعشوقين لذاتيهما فذلك الشيء مراد لكن ليس

مراد الاول هو على نحو مرادنا حتى يكون له فيما يكون عنه غرض فكانك قد علمت استحالة

هذا وستعلم بل هو لذاته مريد هذا النحو من الارادة العقلية المحضة وحيوته هذا ايضا

بعينه فان الحيوة التي عندنا تكمل بادراك وفعل هو التحريك ينبعثان عن قوتين مختلفتين

وقد صح ان نفس مدركه وهو ما يعقله عن الكل هو سبب الكل وهو بعينه مبدأ فعله

وذلك ايجاد للكل فمعنى واحد منه هو ادراك وسبيل الى الايجاد فالحيوة منه ليس مما يفتقر

الى قوتين حتى يتم بقوتين ولا الحيوة منه غير العلم وكل ذلك له لذاته وايضا فان الصور

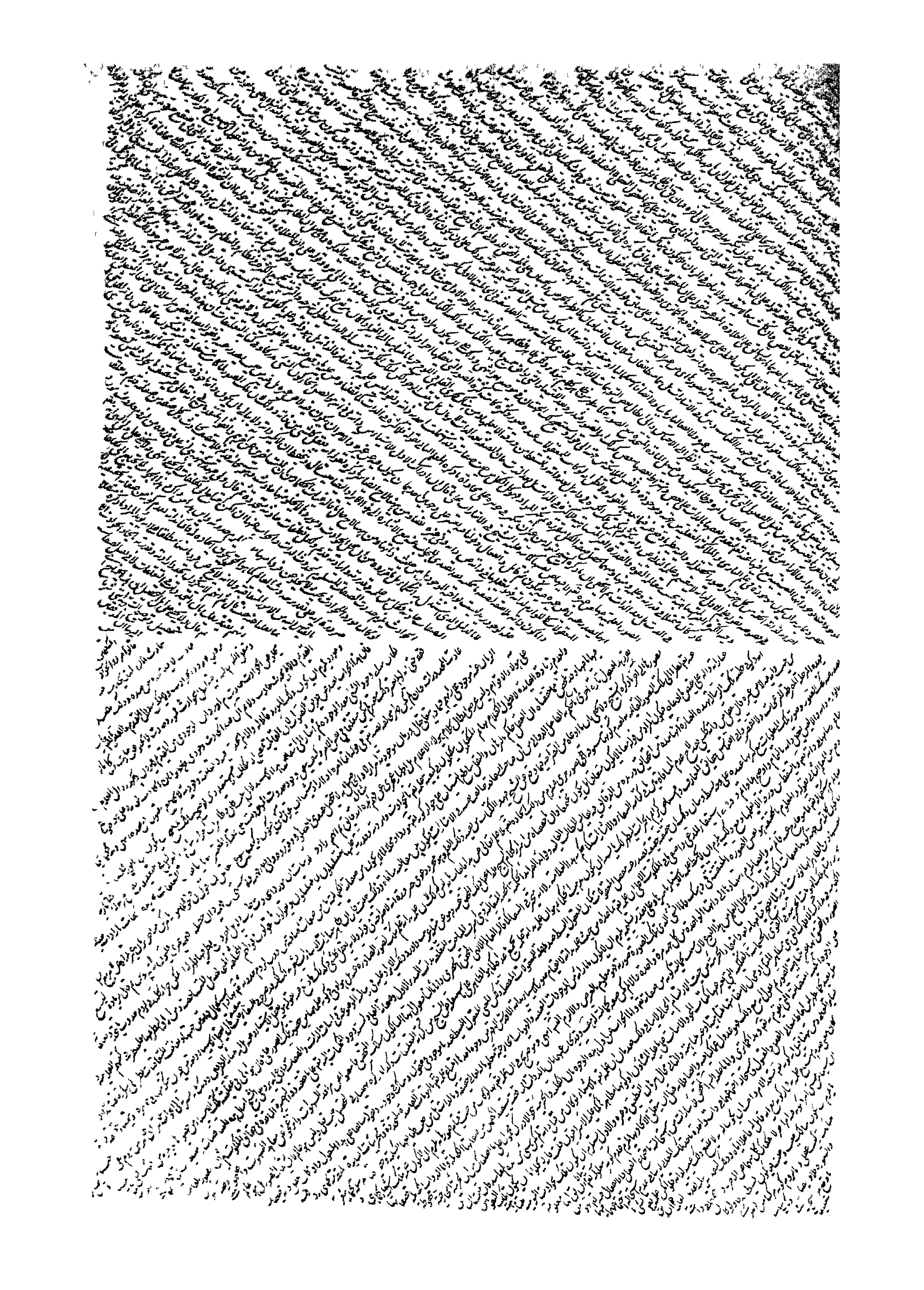
المعقولة التي تحدث فينا فتصير سببا للصورة الموجودة الصناعية لو كان نفس

وجودها كافية لان تكون منها الصور الصناعية بان يكون صورها بالفعل منها لماهي

صورة لها لكان المعقول عندنا هو بعينه القدرة ولكن ليس كذلك بل وجودها لا يكفي

في ذلك لكن يحتاج الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية تتحرك منهما معا القوة

المحركة فيحرك العصب والاعضاء الادوية ثم يحرك الالات الخارجية ثم يحرك المادة



بخصوصيات الاشياء من الماهية لا يحكم الا رتسام بها في ذاته الحقة من كل جهة مطلقا سواء كان ذهنيا او عينيا بل ولو فيه نحو من انحاء الواقع بحكم البرهان في العلم من قصور الحكماء عليه دفعا لاستفادة مما حققناه الحرى ان صور
الكليات منها العوارض التحليلية وما يتعلق به فان الكثرة فيها لا توجب كثرة في المعروض لعدم حصولها فيه وذكره في نفس الامر بدون تحليل عقلي فالعقل بضرب من التحليل ينسبه الى عارض ومعروض ثم يحكم بالعارض الى صور الكليات
فتشبيهها بتحليل الجسم الى جوهر وعرض ثم ذلك العرض الى سطح وخط ونقطة فتثبت صور الكليات في المبدء الواجب بالذات بنسبته لوازم تعليمية لها فعلية ثم هذا يستلزم علمه بتلك العوارض التحليلية التي هي من لوازم ذاته ولا ان تلك اللوازم
تحليلية قبل علمه تعالى بالاشياء مسبوقة علمه بذاته بها اولا يخفى انه يرد عليه مع الوجه الاول انه لا يصح تحصل العوارض التحليلية وعلى تقدير تسليمه يرد عليه انه ان اراد ان ذلك يستلزم علمه بجملة تلك العوارض على سبيل الاجمال فهو مسلم لكن لا فائدة في اثباته فان المراد
يستلزم العلم بخصوصية كل من تلك العوارض التحليلية فيرد عليه انه قد عرفت ان تلك العوارض غير متكثرة ولا متميزة عن الذات ولا بعضها عن بعض في الواقع الا بعد التحليل فكيف تستلزم علمه بذاته علمه بخصوصية كل واحد من تلك العوارض قبل تحليل
حيث يستحيل ان يكون امر واحد بسيط من كل جهة علما بخصوصيات حقائق امور كثيرة غير موجودة ولا متميزة بالفعل بحسب نفس الامر وهو مستلزم لتميز المعدومات الصرفة ولو جاز ذلك لجاز كون ذاته علما بخصوصيات سائر الموجودات من دون التوسل اليه بذلك
على التحقيق بذاته انه لا يعدو من طبقات البيان انه تعالى علم بهذا المعنى او ذلك المعنى يرجع الى كونه بذاته علما بجميع الاشياء وهو حق ومن ههنا وقع من الائمة الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم ان عينية الصفات احدى
ولكنه تعالى من الامور النسبية على قياس علمنا فانا قد ... ان العلم نسبة او ذات نسبة ما لم يكن زائدة الى ذاته ثم يرجع ذلك الى ... مطلقا الا ان تحقق الامور النسبية تحقق اطرافها ... العاشق ... الساهد ... الاعلى ...

فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة بل عسى القدرة فينا عند
المبدأ المحرك وهذه الصورة محركة لمبدأ القدرة فيكون محركا للمحرك فواجب الوجود
ليست ارادته مغايرة الذات لعلمه ولا مغايرة المفهوم لعلمه فقد بينا ان العلم الذي له
بعينه هو الارادة التي له وكذلك قد تبين ان القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلا
هو مبدأ للكل لا ماخوذا عن الكل ومبدأ بذاته لا يتوقف على وجود شيء وهذه الارادة
على الصورة التي حققناها التي لا يتعلق بغرض في فيض الوجود لا يكون غير نفس الفيض
وهو الجود فقد كنا حققنا لك ان يكون الصفة الاولى لواجب الوجود انه ان وموجود ثم الصفات
الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب وليس
ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مغايرة فالتي تخالط السلب لو قال قائل للاول ولم
يتحاش انه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون في الموضوع واذا قال له واحد
لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم او القول او مسلوبا عنه الشريك
واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا ان هذا المجرد في نفسه مسلوب عنه جواز
مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما واذا قال له اول لم يعن الا اضافة هذا الوجود
الى الكل فاذا قال له قادر لم يعن به الا انه واجب الوجود مضافا الى ان وجود غيره انما يصح
على النحو الذي ذكر واذا قال له حي لم يعن الا هذا الوجود مضافا الى ان وجوده العقلي ماخوذ مع
الاضافة الى الكل المعقول ايضا بالقصد الثاني اذ الحي هو الدراك الفعال واذا قال له مريد لم يعن
الا كون واجب الوجود مع عقليته اي سلب المادة عنه مبدأ لنظام الخير كله وهو يعقل ذلك فيكون هذا
مؤلفا من اضافة وسلب واذا قال له جواد عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب بزيادة
سلب آخر وهو انه لا ينحو غرضا لذاته واذا قال له خير لم يعن الا كون هذا الوجود مبرءا عن مخالطة
ما بالقوة والنقص وهذا سلب او كونه مبدأ لكل كمال ونظام وهذا اضافة فاذا عقلت

الصفات الاول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شئ يوجب لذاته اجزاء او كثرة بوجه من الوجوه

ولا يمكن ان يكون جمال او بهاء فوق ان تكون الماهية عقلية محضة وخيرية محضة بريئة عن كل واحد

من انحاء النقص واحدة من كل جهة فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض وهو مبدأ جمال كل

كلشئ وجمال كل شئ وبهاؤه هو ان يكون على ما يجب له فكيف جمال ما يكون على ما يجب في الوجود

الواجب فكل جمال وملاءمة وخير ومدرك فهو محبوب معشوق ومبدأ ذلك كله ادراكا اما

الحسي واما الخيالي واما الوهمي واما الظني واما العقلي وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد

تحقيقا والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحباب القوة المدركة اياه والتذاذها به اكثر فالواجب

الوجود الذي هو في غاية الكمال والجمال والبهاء الذي يعقل ذاته بتلك الغاية والبهاء والجمال

وبتمام التعقل وبتعقل العاقل والمعقول على انهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته اعظم عاشق

ومعشوق واعظم لاذ وملتذ فان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم

فالحسية احساس الملائم والعقلية تعقل الملائم وكذلك فالاول افضل مدرك بافضل ادراك

لافضل مدرك فهو افضل لاذ وملتذ ويكون ذلك امرا لا يقاس اليه شئ وليس عندنا

لهذه المعاني اسام غير هذه الاسامي فمن يستبشعها استعمل غيرها ويجب ان يعلم ان ادراك

العقل للمعقول اقوى من ادراك الحس للمحسوس لانه اعني العقل يعقل ويدرك الامر الباقي

الكلي ويتحد به ويصير هو هو على وجه ما ويدركه بكنهه لا بظاهره وليس كذلك الحس للمحسوس

فاللذة التي يجب لنا بان نعقل ملائما هي فوق اللذة التي تكون لنا بان نحس ملائما ولا

نسبة بينهما لكنه قد يعرض ان يكون القوة الدراكة لا تستلذ بما يجب ان يستلذ به لعوارض

كما ان المريض لا يستلذ بالحلو ويكرهه لعارض فكذلك يجب ان يعلم من حالنا ما دمنا في البدن

فانا اذا حصل لقوتنا العقلية كمالها بالفعل لا نجد من اللذة ما يجب للشئ في نفسه لعائق

البدن ولو انفردنا عن البدن لكنا مطالعين لذاتنا وقد صارت عالما عقليا مطابقا

للموجودات الحقيقية والجمالات الحقيقية واللذات الحقيقية متصلة بها اتصال معقول

فصل ان الواجب تعالى اعظم عاشق واعظم معشوق

بمعقول يجد من اللذة والبهاء ما لا نهاية له وسنوضح هذه المعاني كلها بعد واعلم ان لذة
كل قوة حصول كمالها لها فللحس المحسوسات الملائمة وللغضب الانتقام وللرجاء الظفر ولكل شيء
ما يخصه وللنفس الناطقة مصيرها عالما عقليا بالفعل فالواجب الوجود معقول عقل او لم يعقل

ومعشوق عشق او لم يعشق

المقالة التاسعة في صدور الاشياء عن التدبير الاول والمعاد اليه

فصل (١) في صفة فاعلية المبدأ الاول

فقد ظهر لنا ان للكل
مبدأ واجب الوجود غير داخل في جنس او واقع تحت حد او برهان بريء عن الكم والكيف
والماهية والاين والمتى والحركة لا ند له ولا شريك له ولا ضد له وانه واحد من جميع الوجوه لانه غير
منقسم لا في الاجزاء بالفعل ولا في الاجزاء بالفرض والوهم كالمتصل ولا في العقل بان يكون ذاته
مركبة من معان عقلية متغايرة تتحد منها جملة وانه واحد من حيث هو غير مشارك
البتة في وجوده الذي له فهو بهذه الوحدة فرد وهو واحد لانه تام الوجود ما بقي له
شيء ينتظر حتى يتم وقد كان هذا احد وجوه الواحد وليس الواحد فيه الا على الوجه السلبي
ليس كالواحد الذي للاجسام لاتصال او اجتماع او غير ذلك مما يكون الواحد فيه بوحدة
هي معنى وجودي يلحق ذاتا او ذواتا وقد اتضح فيما سلف لنا من العلوم الطبيعية وجود
قوة غير متناهية غير مجسمة وانها مبدأ الحركة الاولية وبان لك ان الحركة المستديرة
ليست متكونة تكونا زمانيا فقد بان لك من هناك من وجه ما انه مبدع دائم الوجود وقد
بان لك بعد ذلك ان الواجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وانه لا يجوز ان
يسانح له حال لم يكن مع ما قد بان لك ان العلة لذاتها يكون موجبة للمعلول فان دامت او
جبت المعلول دائما ولو اكتفيت بتلك الاشياء لكفاك لما نحن في شرحه الا انا نزيدك بصيرة فنقول
انك قد علمت ان كل حادث فله مادة فاذا كان لم يحدث ثم حدث لم يخل اما ان يكون علتاه
الفاعلية والقابلية لم تكونا فحدثتا او كانتا ولكن كان الفاعل لا يحرك والقابل لا يتحرك او كان
الفاعل ولم يكن القابل او كان القابل ولم يكن الفاعل ونقول قولا مجملا قبل العود الى التفصيل

انه اذا كانت الاحوال من جهة العلل كما كانت ولم يحدث البتة امر لم يكن كان وجوب كون
الكاين عنها اولا وجوبه على ما كان فلم يجز ان يحدث كاين البتة فان حدث امر لم يكن فلا
يخ اما ان يكون حدثه على سبيل ما يحدث بحدوث علته دفعة لا على سبيل ما يحدث
لقرب علته او بعدها او يكون حدوثه على سبيل ما يحدث لقرب علته او بعدها فاما
القسم الاول فيجب ان يكون حدوثه بحدوث العلة ومعها غير متاخر عنها البتة فانه
ان كان العلة غير موجودة ثم وجدت وموجودة وتاخر عنها المعلول لزم ما قلناه
في الاول من وجوب حادث اخر غير العلة وكان ذلك الحادث هو العلة القريبة فان تمادى
الامر على هذه الجهة وجب علل وحوادث غير متناهية ووجب معا وهذا مما
عرفنا الاصل القاضي بابطاله فبقي ان لا يكون العلل الحادثة كلها دفعة لا لقرب
من علة اولى او بعد فبقي ان الكون ينتهي الى قرب علل او بعدها وذلك بالحركة واذ
قد كان قبل الحركة حركة وتلك الحركة اوصلت العلل الى هذه الحركة فهما كالمتماسين
والا رجع الكلام الى الواسطة في الزمان الذي بينهما وذلك انه ان لم يماس حركة كانت تلك
الحوادث الغير المتناهية منها في آن واحد اذ لا يجوز ان يكون في آنات متلاقية متماسة
فاستحال ذلك بل يجب ان يكون واحد فقد قرب في ذلك الآن بعد بعدا او بعد قرب
فيكون ذلك الآن نهاية حركة اولا يؤدي الى حركة اخرى وان لم يحرفا يادت الى حركة
اخرى واوجبها كانت الحركة التي هي كعلة قريبة لهذه الحركة مماسة لها والمعنى في هذه
المماسة مفهوم على انه لا يمكن ان يكون زمان بين حركتين ولا حركة فيه فانه قد بان
لنا في الطبيعيات ان الزمان تابع للحركة ولكن الاستعمال بهذا النحو من البيان يعرفنا
ان كانت حركة قبل حركة ولا يعرفنا ان تلك الحركة كانت علة لحدوث هذه الحركة
فقد ظهر ظهورا واضحا ان الحركة لا تحدث بعد ما لم يكن الا بحادث وذلك الحادث
لا يحدث الا بحركة مماسة لهذه الحركة ولا ابالي اي حادث كان ذلك الحادث كان

قصد امر الفاعل او ارادة او علما او طبعا او الآلة سواء فقدت او بقيت للعمل دون وقت

او حصول تهيئة او استعداد من القابل لم يكن او وصول من المؤثر لم يكن فانه كيف كان

فحدوثه متعلق بالحركة لا يمكن غير هذا ولنرجع الى التفصيل فنقول ان كانت العلة الفاعلة

والقابلية موجودتين في الذات ولا فعل ولا انفعال بينهما فيحتاج الى وقوع نسبة بينهما توجب

الفعل والانفعال اما من جهة الفاعل فمثل ارادة موجبة للفعل او طبيعة موجبة للفعل

او آلة او زمان واما من جهة القابل فمثل استعداد لم يكن او من جهتهما جميعا مثل وصول

احدهما الى الآخر وقد وضح ان جميع هذه بحركة ما واما ان كان الفاعل موجودا ولم يكن

قابل البتة وهذا صح اما اولا فلان القابل كان بينا لا يحدث الا بحركة واتصال فيكون قبل

الحركة حركة واما ثانيا فانه لا يمكن ان يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل وهو المادة فيكون

قد كان القابل حتى حدث واما ان وضح ان القابل موجود والفاعل ليس بموجود

فالفاعل محدث ويلزم ان يكون حدوثه بعلة ذات حركة على ما وصفناه وايضا مبدأ

الكل ذات واجبة الوجود وواجب الوجود واجب ما يوجد عنه والا فله حال لم يكن فليس

واجب الوجود من جميع جهاته فان وضعت الحال الحادثة لا في ذاته بل خارجة عن ذاته

كما وضع بعضهم الارادة فالكلام على حدوث الارادة عنها ثابت هل هو بارادة او طبع

او لامر آخر اي امر كان ومهما وضع امر حدث لم يكن فاما ان يوضع حادثا في ذاته واما غير

حادث في ذاته بل على انه شيء مباين لذاته فيكون الكلام ثابتا وان حدث في ذاته كان ذاته

متغيرا وقد بين ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وايضا اذا كان هو

عند حدوث المباينات عنه كما كان قبل حدوثها ولم يعرض البتة شيء لم يكن وكان الامر على

ما كان ولا يوجد عنه شيء فليس يجب ان يوجد عنه شيء بل يكون الحال والامر على ما كان

فلا بد من تميز لوجوب الوجود عنه وترجيح للوجود عنه بحادث متوسط لم يكن حين ما كان الترجح

للعدم عنه وكان التعطل عن الفعل حاله وليس هذا امرا خارجا عنه فانا نتكلم في حدوث

الحادث عنه بنفسه بلا واسطة امر يحدث فيحدث به الثاني كما يقولون في الارادة والمراد
والعقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت
وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن ايضا لا يوجد عنها شيء فاذا صار
الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة وتمكن او
شيء مما يشبه هذا لم يكن ومن انكر هذا فقد فارق مقتضى عقله لسانا ويعود اليه ضميرا
فان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا بسبب
اذا كانت هذه الذات التي للعلة كما كانت ولا ترجح ولا يجب عنها هذا الترجيح ولا داعي ولا
مصلحة ولا غير ذلك فلا بد من حادث موجب للترجيح في هذه الذات ان كانت هي العلة
الفاعلية والا كانت نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولا يحدث لها نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله ويكون الامكان امكانا صرفا بحاله واذا حدثت لها نسبة فقد حدث
امر ولا بد من ان يحدث لذاته وفي ذاته فانها ان كانت خارجة عن ذاته كان الكلام ثابتا
ولم يكن هي النسبة المطلوبة فانا نطلب النسبة الموقعة لوجود كل ما هو خارج عن
ذاته بعد ما لم يكن اجمع كانها جملة واحدة وفي حال ما لم يوجد شيء والا فقد خرج شيء
من الجملة ونظر في حال ما بعده وان كان مبدأ النسبة ما باينه فليست هي النسبة المطلوبة
فاذن الحادث الاول يكون على هذا القول في ذاته لكن نسخ وكيف يمكن ان يحدث في ذاته شيء
عمن حدث وقد بان ان واجب الوجود بذاته واحد اترى ان ذلك غير الحادث منه فيكون ليست النسبة
المطلوبة لا باطل النسبة الموجبة لخروج الممكن الاول الى الفعل او هي عن واجب وجود اخر
وقد قيل ان واجب الوجود واحد وعلى انه ان كان عن اخر فهو العلة الاولى والكلام فيه
ثابت ثم كيف يجوز ان يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يفارق الوقت الوقت
وايضا اذا بان ان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما ان يكون حدث وما حدث
عن الاول لصنع او غرض غير الارادة او بالارادة اذ ليس بقسري ولا اتفاقي فان كان بالطبع



فقد تغير الطبع او كان بالعرض فقد تغير العرض وان كان بالارادة فلتزل لها احد شي

او مباينة لما يقول اما ان يكون المراد نفس الايجاد او عزيمة او صفة بعده وان كان المراد

نفس الايجاد بالذات فلم لم يوجد قبل ما تراه استصلح الان او حدث وقت او بعد علمه

الان ولا معنى فيما يقول القائل ان هذا السؤال باطل لان السؤال في كل وقت عائد بل

هذا السؤال حق لانه في كل وقت عائد ولازم فان كان لغرض تمتنع معلوم ان الذي

هو للشيء عند كونه ولا كونه ليس لغرض والذي هو للشيء يحتمه ... فهو

نافع والحق الاول كامل الذات لا ينتفع بشيء وايضا فان الاول بما ذا سبق وخالف الحادث

المتأخر بالزمان فان كان بالذات فقط مثل الواحد للاثنين وان كانا معا وحركة المتحرك

بان يتحرك عن كونه بما يتحرك بعده او كانا معا فيجب ان يكون كلاهما محدثين الاول القديم

والافعال الكائنة عنه وان كان قد سبق لا بالذات فقط بل بالذات وبالزمان بان كان وحده

ولا عالم ولا حركة ولا شك ان لفظ كان يدل على امر مضى وليس الان وخصوصا يعقبه قوله

ثم فقد كان كون قد مضى قبل ان خلق الخلق وذلك الكون هو متناه فقد كان اذن زمان

قبل الحركة والزمان لان الماضي اما بذاته وهو الزمان واما بالزمان وهو الحركة وما فيها

ومعها فقد بان لك هذا فان لم يسبق بامر هو ماض للوقت الاول من حدوث الخلق فهو

حادث مع حدوثه وكيف لا يكون سبق على اوضاعهم بامر ما للوقت الاول من الخلق وقد

كان ولا خلق وكان وخلق وليس كان ولا خلق ثابتا عند كونه كان وخلق ولا كونه

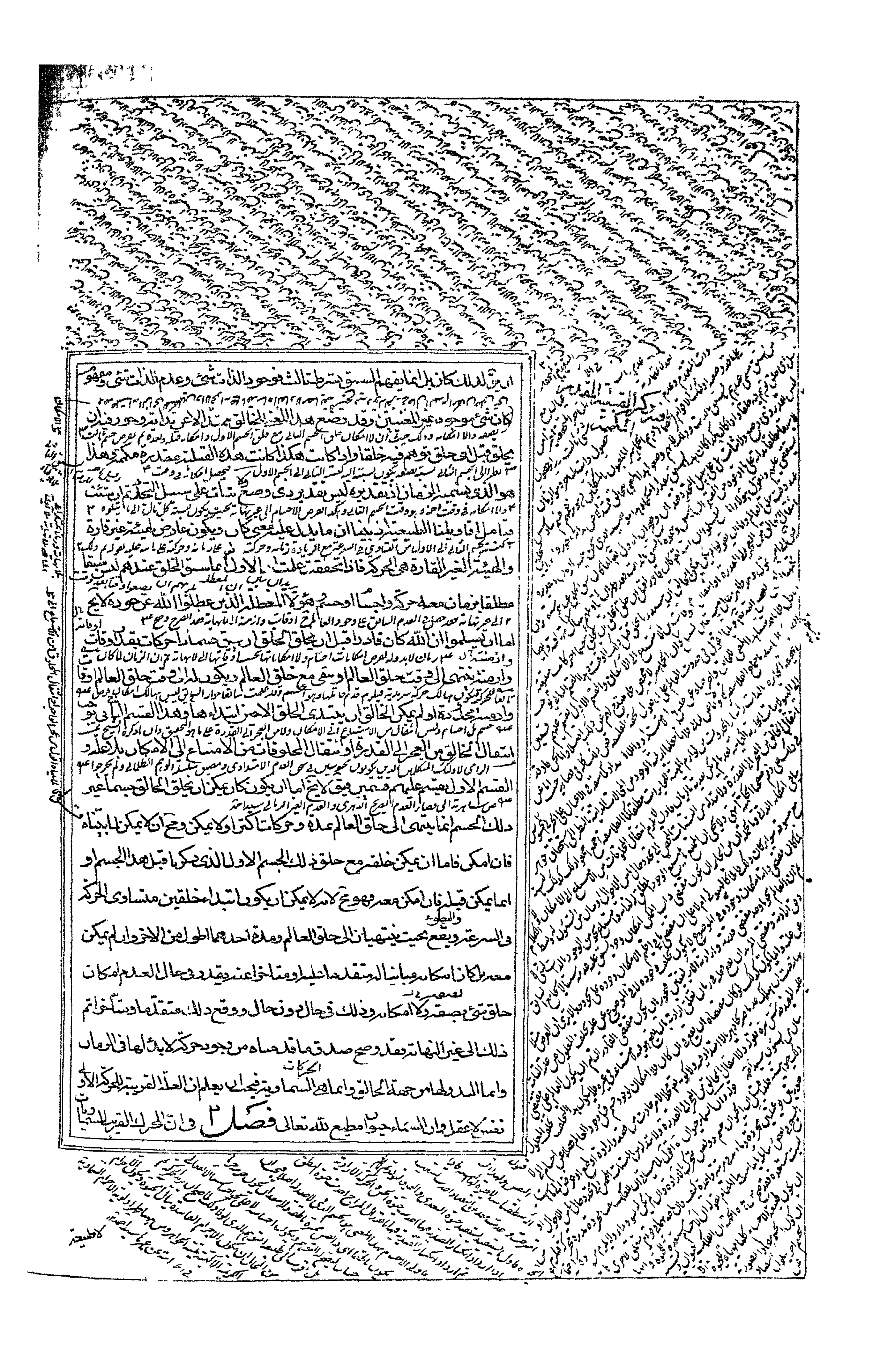
قبل الخلق ثابتا مع كونه مع الخلق وليس كان ولا خلق نفس وجوده وحده فان ذاته

حاصل بعد الخلق ولا كان ولا خلق هو وجوده مع عدم الخلق بلا شيء ثالث فان وجود

ذاته حاصل بعد الخلق وعدم الخلق موصوف بانه قد كان وليس الان وتحت قولنا كان معنى

معقول دون معقول الامرين لانا اذا قلنا وجود ذات وعدم ذات لم يكن فهم ما سبق

بل قد يصح ان يفهم منه التأخر فانه لو انعدمت الاشياء صح وجوده وعدم الاشياء ولم يصح ان


ان يرى لذلك الكان بل الغاية فهم المسبوق بشرط ثالث فوجود الذات شئ وعدم الذات شئ موهوم
كان شئ موجود غير الشيئين وقد صح بهذا ان الخالق بمتد الاعني بدا بتروجو دفيان
يخلق قبل ان خلق توهم فيه خلقا واذا كانت هكذا كانت هذه القبلية مقدرة مكمية وهذا
هو الذي يسمى الزمان اذ تقديره ليس بقدير ذى وضع ثابت على سبيل التجدد اى يتجدد
شيئا مثل ما قيل في الطبيعيات بينا ان ما يدل عليه معنى كان ويكون عارض لهيئة غير قارة
والهيئة الغير القارة هي الحركة فاذا تحققت علمت ان الاول انما سبق الخلق عندهم ليس سبقا
مطلقا بل بزمان معه حركة واجسام او جسم وهؤلاء المعطلة الذين عطلوا الله عن جوده لا يخ
اما ان يسلموا ان الله كان قادرا قبل ان يخلق الخلق ان يخلق جسما ذا حركات يقدر باوقات
وازمنة ينتهي الى وقت خلق العالم او يبقى مع خلق العالم ويكون له الى وقت خلق العالم اوقات
وازمنة محدودة او لم يمكن الخالق ان يبتدى الخلق الا حين ابتداء بها وهذا القسم الثاني يوجب
انتقال الخالق من العجز الى القدرة او انتقال المخلوقات من الامتناع الى الامكان بلا علة و
القسم الاول ينقسم عليهم قسمين فيقال لا يخ اما ان يكون كان يمكن ان يخلق الخالق جسما غير
ذلك الجسم انما ينتهي الى خلق العالم بمدة وحركات اكثر او لا يمكن وحج ان لا يمكن لما بيناه
فان امكن فاما ان يمكن خلقه مع خلق ذلك الجسم الاول الذي ذكرنا قبل هذا الجسم او
انما يمكن قبله فان امكن معه فهو محال لانه لا يمكن ان يكونا ابتدا خلقين متساوي الحركة
في السرعة والبطوء ويقع بحيث ينتهيان الى خلق العالم ومدة احدهما اطول من الاخر وان لم يمكن
معه بل كان امكانه مباينا له متقدما عليه او متاخرا عنه بقدر في حال العدم امكان
خلق شئ بصفته ولا امكانه وذلك في حال دون حال ووقع ذلك متقدما ومتأخرا ثم
ذلك الى غير النهاية فقد صح صدق ما قدمناه من وجود حركة لا بدء لها في الزمان
واما السد والهامر حمية الحالق وانما هي الحركات السماوية فيجب ان يعلم ان العلة القريبة للحركة الاولى
نفس لا عقل وان السماء حيوان مطيع لله تعالى

فصل ٢

وان المحرك القريب للسماويات

لا طبيعة ولا عقل بل نفس والمبدأ الاول عقل فنقول انا بيّنّا في الطبيعيات ان الحركة لا يمكن ان تكون طبيعية
للجسم على الاطلاق وان الجسم على حالة الطبيعية اذ كان لكل حركة بالطبع مفارقة ما بالطبع لحالة
والحالة التي تفارق بالطبع هي حالة غير طبيعية لا محالة فظاهر ان كل حركة صادرة عن طبيعة فعن
حالة غير طبيعية ولو كان شيء من الحركات مقتضى طبيعة الشيء لما كان شيء من نسب الحركات
باطل الذات مع بقاء الطبيعة بل الحركة انما تقتضيها الطبيعة لوجود حالة غير طبيعية
اما في الكيف فكما اذا سخن الماء بالقسر واما بالكم فكما يذبل البدن الصحيح ذبولا مرضيا و
اما في المكان فكما اذا انتقلت المدرة الى حيز الهواء وكذلك ان كانت الحركة قد تكون في مقولة
اخرى والعلة في تجدد حركة بعد حركة تجدد الحال الغير الطبيعية والتقدير والبعد عن
الغاية فاذا كان الامر على هذه الصفة لم يكن حركة مستديرة عن طبيعة والا كانت عن
حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية واذا وصلت اليها سكنت ولم يجز ان يكون فيها بعينها
قصد الى تلك الحالة الغير الطبيعية لان الطبيعة ليست تفعل باختيار بل على سبيل تسخير
وسبيل ما يلزمها بالذات فان كانت الطبيعة تحرك على سبيل الاستدارة فهي تحرك لا محالة
اما عن اين غير طبيعي او وضع غير طبيعي هربا طبيعيا عنه وكل هرب طبيعي عن شيء فمحال
ان يكون هو بعينه قصدا طبيعيا اليه والحركة المستديرة تفارق كل نقطة وتتركها وتقصد
في تركها تلك النقطة وليست تهرب عن كل شيء الا وتقصده فليست اذن الحركة المستديرة
طبيعية الا انها قد تكون بالطبع اي ليس وجودها في جسمها مخالفا لمقتضى طبيعة اخرى
لجسمها فان الشيء المحرك لها وان لم تكن قوة طبيعية كان شيئا طبيعيا لذلك الجسم غير غريب
عنه وكانه طبيعته وايضا فان كل قوة فانما تحرك بتوسط الميل والميل هو المعنى الذي
يحس في الجسم المتحرك وان سكن قسرا احس ذلك الميل فيه كانه يقاوم المسكن مع
سكونه طلبا للحركة فهو غير الحركة لا محالة وغير القوة المحركة لان القوة المحركة قد تكون
موجودة عند اتمامها الحركة ولا يكون الميل موجودا فهكذا ايضا الحركة الاولى فان

محركها

في اثبات النفس المنطبعة للفلك

محركها الا ان يحدث في جسمها ميلا بعد ميل وذلك الميل لا يمتنع ان يسمى طبيعة لانه
ليس بنفس ولا من خارج ولا له ارادة او اختيار ولا يمكنها ان لا يحرك او يحرك الى غير جهة
محدودة ولا هو مع ذلك مصادا لمقتضى طبيعة ذلك الجسم غريبا فان سميت هذا المعنى
طبيعة كان لك ان تقول ان الفلك يتحرك بالطبيعة الا ان الطبيعة تفيض عن نفس يتجدد
بحسب تصور النفس فقد بان ان الفلك ليس مبدأ حركته طبيعية وقد بان انه ليس قسرا
فهي عن ارادة لا محالة ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدأ حركته الاولى قوة عقلية صرفة لا
يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما تعين في معرفة هذا المعنى في
الفصول المتقدمة وبينا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل شطر منه مخصوص بسبب
فانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان
يلحقه ضرب من تبدل الاحوال اما ان كانت الحركة عن طبيعة فيجب ان يكون كل حركة يتجدد
فيه فليجدد قرب وبعد من النهاية المطلوبة وكل حركة معدم ولعدم قرب وبعد من النهاية
ولولا ذلك التجدد لم يكن تجدد حركة فان الثابت من جهة ما هو ثابت لا يكون عنه الا ثابت و
اما ان كانت عن ارادة فيجب ان تكون عن ارادة متجددة جزئية فان الارادة الكلية نسبتها
الى كل شطر من الحركة نسبة واحدة فلا يجب ان يتعين منها هذه الحركة دون هذه فانها
ان كانت بذاتها علة لهذه الحركة لم يجز ان يبطل هذه الحركة وان كانت علة لهذه الحركة
بسبب حركة قبلها او بعدها معدومة فقد كان المعدوم موجبا الموجود وان كان قد
يكون الاعدام علة للاعدام واما ان يوجب المعدوم شيئا فهذا لا يمكن وان كانت
العلة علة لامور يتجدد فالسؤال في تجددها ثابت فان كانت تجددها طبيعيا لزم المحال
الذي قدمناه وان كان ارادياً فيتبدل بحسب تصورات متجددة فهو بينا الذي
نريده فقد بان ان الارادة العقلية الواحدة لا توجب البتة حركة ولكنه قد يمكن ان
يتوهم ان ذلك الارادة عقلية منتقلة فانه قد يمكن ان ينتقل العقل من معقول الى

معقول

معقولاً اذا لم يكن عقلاً من كل جهة بالفعل ويمكن ان يعقل الجزئي تحت النوع منتشراً مخصوصاً

بعوارض عقلاً بنوع كلي على ما اشرنا اليه فيجوز اذن ان يتوهم وجود عقل يعقل الحركة الكلية

ويريدها ثم يعقل الانتقال من حد الى حد باخذ تلك الحركات وحدودها بنوع معقول على

ما اوضحناه وعلى ما من شانها ان تبرهن عليه من ان حركة من كذا الى كذا فهو من كذا الى كذا

فتعين مبدءً كليا الى طرف اخر كلي بمقدار ما مرسوم كلي وكذلك حتى يفني الدايرة فلا يبعد

ان يتوهم ان تجدد الحركة يتبع تجدد هذا المعقول بمعقول ولا على هذه السبيل يمكن ان يتم

امر الحركة المستديرة فان هذا التاثير على هذا الوجه يكون صادراً عن الارادة الكلية وان

كانت على سبيل تجدد وانتقال في الارادة الكلية كيف كانت فانما هي بالقياس الى طبيعة

مشتركة مبهما وان كانت ارادة لحركة يتبعها ارادة لحركة التي من ههنا بعينه الى هناك

بعينه فليست اولى بان يصدر عن تلك الارادة من هذه الحركة التي من هنا الى حد

ثالث فنسبة جميع اجزاء الحركة المتساوية في الجزوية الى واحد من تلك الارادة العقلية

المنتقلة واحدة وليس جزء من ذلك اولى بان ينسب الى واحد من تلك التصورات من ان لا

ينسب فنسبته الى مبدئه ولا نسبته واحدة فان بعد عن مبدئه بامكان ولم يتميز ولم يترجح

وجوده على لا وجوده وكل ما لم يجب عن علته فانه لا يكون كما قد علمت وكيف يصح ان يقال

ان الحركة من آ الى ب لزمت عن ارادة عقلية والحركة من ب الى ج من ارادة اخرى عقلية دون

ان يلزم عن كل واحدة من تلك الارادات غير ما لزم من الاخرى ويكون بالعكس وان آ و ب

و ج متساوية في النوع وليس شيء من الارادات الكلية يجب ان يعين آ دون ب و ب دون ج

الا ان يصير نفسانية جزوية واذا لم يتعين تلك الحدود في العقل بل كان تحدد وكلية

فقط لم يمكن ان توجد الحركة من ا الى ب اولى من التي من ب الى ج ولا الا الى ا اولى

بان يتعين من ب و ج عن تلك الارادة ما كانت عقلية ولا البتة من الجميع تلك الحدود

من ثبات على غير متغير ثم كيف يمكن ان يفرض فيها ارادة وتصور واتم ارادة وتصور انما هو

في امر متعين ولا انتساب فيه الى مخصوص شخصي يقاس به ومع هذا كله فان العقل لا

يمكنه ان يفرض هذه الانتقالات الا مقارنا للتخيل والحس ولا يمكننا اذا رجعنا الى

العقل الصريح ان نعقل جملة الحركة واجزاء الانتقالات فيها نعقلها دايرة معا فاذن على

الاحوال كلها لا غنى عن قوة نفسانية تكون هي المبدأ القريب للحركة وان كنا لا نمنع ان

يكون هناك ايضا قوة عقلية تنتقل هذا الانتقال العقلي بعد استناده الى شبه

تخيل واما القوة العقلية مجردة عن جميع اصناف التغير فتكون حاضرة المعقول دايما ان كان

معقولها كليا عن كلي او كليا عن جزوي على ما اوضحنا فاذا كان الامر على هذا فالفلك

يتحرك بالنفس والنفس مبدأ حركته القريبة وتلك النفس متجددة التصور والارادة وهي

متوهمة اي لها ادراك للمتغيرات كالجزويات وارادة لامور جزوية باعيانها وهي كمال

جسم الفلك وصورته ولو كانت لا هكذا بل قايمة بنفسها من كل وجه لكانت عقلا محضا

لا يتغير ولا ينتقل ولا يخالطه ما بالقوة والمحرك القريب للفلك وان لم يكن عقلا فيجب

ان يكون قبله عقل وهو السبب المتقدم لحركة الفلك فقد علمت ان هذه الحركة محتاجة

الى قوة غير متناهية مجردة عن المادة لا تتحرك بالذات ولا بالعرض واما النفس المحركة

فانها كما بينا جسمانية ومستحيلة متغيرة وليست مجردة عن المادة بل نسبتها

الى الفلك نسبة الحيوانية التي لنا الينا الا ان لها ان يعقل بوجه ما تعقلا

مشوبا بالمادة وبالجملة فتكون اوهامها او ما يشبه الاوهام صادقة وتخيلاتها

او ما يشبه التخيلات حقيقية كالعقل العملي فينا وبالجملة ادراكها بالجسم ولكن

المحرك الاول لها قوة غير مادية اصلا بوجه من الوجوه اذ ليس يجوز ان يتحرك بوجه

من الوجوه فيتحرك والا استحالت ولكانت مادية كما قد تبين فهذا يجب ان يحرك كما

لا بمحرك بتوسط محرك اخر ذلك الاخر مزاول للحركة مريد لها متغير بسببها وهذا

هو النحو الذي يحرك عليه محرك المحرك والذي يحرك المحرك من غير ان يتغير بقصد واشتياق في الغاية

الغرض الذي اليه نحو المحرك وهو المشتوق والمشتوق بما هو معشوق هو الخير عند اتما

لم نقول ان كل جرم يتحرك حركة غير قسرية ففي الامر ما والتشوق لم ما حتى الطبيعة ايضا فان الشوق

للطبيعة امر طبيعي وهو الكمال اللائق اما في صورته واما في اينه ووضعه وشوق الارادة

امر ارادي اما ارادة لما حسي كاللذة او وهمي خيالي كالغلبة او ظني وهو الخير المظنون فطالب

اللذة هو الشهوة وطالب الغلبة هو الغضب وطالب الخير المظنون هو الظن وطالب الخير

المحض الحقيقي هو العقل ويسمى هذا الطلب اختيارا والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر

الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل فانه لا يستحيل الى حال غير ملائمة فيرجع الى حال ملائمة فيلتذ

او ينهم من محيل له فيغضب على ان كل حركة الى اللذيذ او غلبة فهي متناهية وايضا فان

اكثر المظنون لا يبقى مظنونا سرمديا فوجب ان يكون مبدأ هذه الحركة اختيارا او ارادة

للخير الحقيقي فلا يخ ذلك الخير اما ان يكون مما ينال اليه بالحركة فيتوصل اليه او يكون خير ليس

جوهره مما ينال اليه بل هو مباين ولا يجوز ان يكون ذلك الخير من كمالات الجوهر

المتحرك فينال بالحركة والا لانقطعت الحركة ولا يجوز ان يكون يتحرك ليفعل فعلا يكتسب

بذلك الفعل كمالا كما من شاننا ان نجود لنمدح او نحسن الافعال ليحدث لنا ملكة فاضلة

او نصير خيرين وذلك لان المفعول يكتسب كماله من فاعله فمحال ان يعود فيكمل جوهر فاعله

فان كمال المعلول اخس من كمال العلة الفاعلة والاخس لا يكسب الاشرف والاكمل كمالا

عسى ان يهيئ الاخس للافضل الشرف وما ذكر حتى يوجد هو في بعض الاشياء عن سبب اخر واما

نحن فان المدح الذي نطلبه ونرغب فيه هو كمال غير حقيقي بل مظنون والملكة الفاضلة التي

نحصلها بالفعل ليس سببها الفعل بل الفعل يمنع ضدها ويهيئ لها ويحدث هذه الملكة

من الجوهر المكمل لانفس الناس وهو العقل الفعال او جوهر اخر يشبهه وعلى هذا فان

الحرارة المعتدلة تسبب لوجود القوى الحساسية ولكن على انها مهيئة للمادة لا موجدة وكذا

في الوجود ثم بالجملة اذا كان الفعل مهيئا ليوجد الكمال انتهت الحركة عند حصوله فبقى ان يكون
الخير المطلوب بالحركة خيرا قائما بذاته ليس من شأنه ان ينال ومن خير هذا شأنه فانما يطلب
العقل التشبه به بمقدار الامكان والتشبه به هو تعقل ذاته في كماله فيصير مثله
في ان يحصل له الكمال الممكن له في ذاته كما حصل للمعشوق فيوجب البقاء الابدي على اكمل
ما يكون لجوهر الشيء من احواله ولوازمه كما له لذلك ما كان يمكن ان يحصل كماله الاقصى له
في اول الامر تم تشبهه به بالثبات وما كان لا يمكن ان يحصل كماله الاقصى له في اول الامر
تم تشبهه بالحركة وتحقيق هذا ان الجرم السماوي قد بان ان محركه يحركه عن قوة غير
متناهية والقوة التي لنفسه الجسمانية متناهية لكنها بما يعقل الاول فينسخ عليه من
نوره وقوته دائما تصير كان له قوة غير متناهية فلا يكون له قوة غير متناهية بل للمعقول
الذي ينسخ عليه من نوره وقوته وهو اعني الجرم السماوي في جوهره على كماله الاقصى
اذ لم يبق له في جوهره امر بالقوة وكذلك في كميته وكيفيته الا في وضعه واينه اولا وفيما
يتبع وجودهما من الامور ثانيا فانه ليس ان يكون على وضع او اين اولى بجوهره من ان يكون
على وضع او اين اخر له في حيزه فانه ليس شيء من اجزاء مدار فلكه او كوكبه اولى بان يكون ملاقيا
له او لجزء من جرمه فمتى كان في حيز بالفعل فهو في حيز اخر بالقوة فقد عرض لجوهر
الفلك ما بالقوة من جهة وضعه واينه والتشبه بالخير الاقصى يوجب البقاء على اكمل
كمال يكون للشيء دائما ولم يكن هذا ممكنا للجوهر السماوي بالعدد فحفظ بالنوع و
التعاقب فصارت الحركة حافظة لما يمكن من هذا الكمال ومبدؤها الشوق الى التشبه
بالخير الاقصى في البقاء على الكمال الاكمل بحسب الممكن ومبدأ هذا الشوق هو ما يعقل
منه وانت اذا تاملت حال الاجسام الطبيعية في شوقها الطبيعي الى ان يكون ينال
بالفعل اينا لم يتعجب ان يكون لجسم يشتاق شوقا الى ان يكون على وضع من اوضاع
النوع التي يمكن ان يكون له والى ان يكون على اكمل ما له من كونه متحركا وخصوصا ويتبع

ذلك من الاحوال والمقادير الفايقة بقدر ما يتشبه فيه بالاول من حيث هو مفيض الخيرات

لا ان يكون المقصود تلك الاشياء فيكون الحركة لاجل تلك الاشياء بل انما يكون المقصود

هو التشبه بالاول بقدر الامكان في ان يكون على اكمل ما يكون في نفسه وفيما يتبعه

من حيث هو متشبه بالاول لا من حيث هو يصدر عنه امور بعده فيكون الحركة لاجل ذلك

بالمقصود الاول كلا واقول ان نفس الشوق الى التشبه بالاول من حيث هو بالفعل يصدر

عنه الحركة الفلكية صدور الشيء عن التصور الموجب وان كان غير مقصود في ذاته

بالقصد الاول لان ذلك تصور لما بالفعل فيحدث عنه طلب لما بالفعل الاكمل ولا يمكن

بالشخص فيكون بالتعاقب وهو الحركة لان الشخص الواحد اذا دام لم يحصل الا مثاله وجود

وبقيت دائما بالقوة والحركة يتبع ايضا ذلك التصور على هذا النحو لا على ان تكون مقصودة

اولية وان كان ذلك التصور الواحد يتبعه تصورات جزوية ذكرناها وفصلناها على

سبيل الانبعاث لا على سبيل المقصود الاول فيتبع تلك التصورات الجزوية الحركات

المتصل بها في الاوضاع والجزء الواحد بحاله لا يمكن استكمال ممكن في هذا الباب فيكون

الشوق الاول على ما ذكرناه ويكون ساير ما يتلوه انبعاثات وهذه الاشياء قد يوجد

لها نظائر بعيدة في ابداننا ليست تناسبها وان كانت قد تخيلها وتحكيها مثل ان

الشوق اذا اشتد الى خليل او الى شيء اخر يتبع ذلك فينا تخيلات على سبيل الانبعاث

يتبعها حركات ليست الحركات التي نحو المشتاق بعينه بل حركات نحو شيء في طريقه و في

سبيله واقرب مما يكون منه فللحركة الفلكية كاينة بالارادة والشوق على هذا النحو وهذه

الحركة مبدؤها شوق واختيار ولكن على النحو الذي ذكرناه ليس ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول وهذه الحركة كانها عبادة ما ملكية او فلكية وليس من شرط الحركة

الارادية ان يكون مقصودة في نفسها بل اذا كانت القوة الشوقية تشتاق نحو امر

ينبعث منها تأثير يحرك له الاعضاء فتارة يتحرك على النحو الذي يوصل به الى الغرض وتارة

قدما الامة للعالم الاول من سوا السبيل ثم القياس يوجب هذا فانه قد صح لنا بعض ما في
المجسطي ان حركات سماوية كثيرة ومختلفة في الجهة وفي السرعة والبطوء فيجب لكل كرة
محرك مفارق غير الذي للاخرى ومتشوق غير الذي للاخرى والا لما اختلفت الجهات ولما اختلف
السرعة والبطوء وقد بيّنا ان هذه المتشوقات خيرات محضة مفارقة للمادة وان كانت
الكرات والحركات كلها تشترك في الشوق الى المبدأ الاول فتشترك لذلك في دوام الحركة
واستدارتها ونحن نزيدها بيانا **فصل في كيفية صدور الافعال**
من المبادي العالية ليعلم من ذلك ما يجب ان يعلم من الحركات المفارقة المعقولة بانها
المعشوقة
بذاتها المتشوقة ولنحقق هذا البيان ولنفتتح من مبدأ اخر فنقول ان قوما لما سمعوا
من قول فاضل المتقدمين انه يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون
للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس
ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولها
ارادوا ان يجمعوا بين هذين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه واما اختلاف الحركات فيحتمل ما يكون لكل واحد منها في
عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في
سمت موضع واعترض في الطريق ان احدهما يختص بايصاله الى الموضع الذي فيه
قضاء وطره والاخر [illegible] حكيم [illegible] يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته [illegible] الاخر لكن [illegible]
انما يبقى على كماله الاخير [illegible] السرعة [illegible]
فاول ما نقول لهؤلاء انه لا يمكن ان يحدث الاجرام السماوية حركاتها قصدا لاجل
شيء معلول ويكون ذلك القصد قصدا اختياريا والجهة يمكن ان يحدث ذلك ويعرض في
بعض الحركة حتى يقول قائل ان السكون كان يتم لها غرضها بحصولها والحركات لا نهاية لها

في الوجود وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليه من الاخر او اعود فاختارت الانفع فان

كانت العلة المانعة عن القول بان يصير حركتها لنفع الغير استحالة قصد فعل لاجل الاخس

الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه

العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء فهذه

الحالة وليس ذلك على ترتيب القوة والضعف في الافلاك بسبب ترتيب بعضها على بعض

في العلو والسفل حتى ينسب اليه بل ذلك مختلف فنقول بالجملة لا يجوز ان يكون شيء

منها لاجل الكائنات لا قصد حركة ولا قصد جهة من حركة ولا تقدير سرعة وبطوء بل ولا

قصد فعل البتة لاجلها وذلك لان كل قصد فيكون من اجل المقصود ويكون انقص وجودا من

المقصود لان كل ما هو لاجل شيء اخر فهو اتم وجودا من الاخر من حيث هو والاخر على ما هو

عليه بل به يتم للاخر النحو الاخر من الوجود الداعي الى القصد ولا يجوز ان يستفاد الوجود

الاكمل من الشيء الاخس فلا يكون البتة الى معلول قصد صادق غير مظنون الا ان كان

القصد معطيا او معيدا الوجود ما هو اكمل وجودا منه وانما يقصد بالواجب شيء يكون

القصد مهيا له ومعيدا وجودا لشيء اخر مثل الطبيب للصحة فالطبيب لا يعطي الصحة بل

مهيء لها المادة والالة وانما يفيد الصحة مبدأ اجل من الطبيب وهو الذي يعطي المادة جميع

صورها وذاته اشرف من المادة وربما كان القاصد مخطئا في قصده اذا قصد ما ليس

اشرف من القصد فلا يكون القصد لاجله في الطبع بل بالخطأ ولان هذا البيان يحتاج

الى تطويل وتحقيق وفيه شكوك لا ينحل الا بالكلام المشبع فلنعدل الان الى الطريق

الاوضح فنقول ان كل قصد فله مقصود والعقل منه هو الذي يكون وجود المقصود

عن القاصد اولى بالقاصد من لا وجوده عنه والا فهو هذر والشيء الذي هو اولى بالشيء

فانه يفيد كمالا ما ان كان بالحقيقة فحقيقيا وان كان بالظن فظنيا مثل استحقاق

المدح وظهور القدرة وبقاء الذكر فهذه وما اشبهها كمالات ظنية والربح والسلامة

او رضاء الله وحسن معاد الاخرة وهذه وما اشبهها كمالات حقيقية لا يتم بالقاصد لها

فاذن كل قصد ليس عبثا فانه يفيد كمالا ما القاصد ولو لم يقصده لم يكن ذلك الكمال

والعبث ايضا لا يشذ ان يكون كذلك فانه يسر لذة او راحة او غير ذلك وشيئا من سائر ما

بين لك مما علمت وسائر ما تبين لك وصح ان يكون المعلول المستكمل وجوده بالعلة

يفيد العلة كمالا لم يكن فان المواضع التي يظن فيها ان المعلول قد علم كمالا مواضع كاذبة

او محرفة ومثال من احاط بما سلف له من الفنون لا يقصر عن تاملها وحلها فان قال

قايل ان الخيرية توجب هذا فان الخير يفيد الخير قيل ان الخير يفيد الخير ولكن لا على سبيل

قصد وطلب يكون ذلك له فان هذا يوجب النقص فان كل طلب وقصد الشيء فهو

طلب لمعدوم وجوده عن القاصد اولى من لا وجوده وما دام معدوما او غير مقصود

لم يكن ما هو الاولى بالقاصد ذلك نقص فان الخيرية لا يخ اما ان يكون صحيحة موجودة

دون هذا القصد ولا مدخل لوجود هذا القصد في وجودها فيكون كون هذا

القصد ولا كونه عن الخيرية واحدا فلا يكون الخيرية توجبه ولا يكون حال ساير لوازم

الخيرية التي تلزمها لذاتها لا عن قصد هو وقصد هذه الحال واما ان يكون بهذا القصد

يتم الخيرية ويقوم فيكون هذا القصد علة لاستكمال الخيرية وقوامها لا معلولا لها وان قال

قايل ان ذلك للتشبه بالعلة الاولى فان خيرية متعدية وحتى يكون بحيث يتبعها

خير فنقول ان هذا في ظاهر الامر مقبول وفي الحقيقة مردود فان التشبه في ان لا يقصد

شيئا بل ان يفرد بالذات فانه على هذه الصفة اتفاقا من جماعة اهل العلم واما استفادة

كمال بالقصد فمباين للتشبه اللهم الا ان يقال ان المقصد الاول شيء وهذا بالقصد

الثاني وعلى جهة الاستتباع فيجب في احيار الجهة ايضا ان يكون المقصود بالقصد

الاول شيئا ويكون المنفعة المذكورة مستتبعة لذلك المقصود فيكون الجهة غير

مقصودة قصدا اوليا الحسن ما يتبع لا يجب ان يكون هذا استكمال في ذات

الشيء

الشئ يستتبع تلك المنفعة حتى يكون تشبهنا بالاول ونحو لا يمنع ان يكون الحركة مقصودة

بالقصد الاول على انها تشبه بذات الاول من الجهة التى قلنا وتشبه بالقصد الثانى بذات

الاول من حيث يفيض عنه الوجود بعد ان يكون القصد الاول هو الخير الناظر به الى الفوق

واما النظر الى الاسفل ولعنايته فلو جاز ان يقع بالقصد الاول الى جهة حتى يكون تشبها

بالاول التشبه فى الاستتباع لجاز فى نفس اختيار الحركة فكانت الحركة لاجل ما يحتها ويفيض

عنها وجود فليس تشبها به من حيث هو كامل الوجود ومعشوق انما ذلك لذاته من

حيث ذاته ولا مدخل التشبه لوجود الاشياء عنه فى تشريف ذاته وتكميلها بل المدخل

انه على كماله الافضل وبحيث ينبعث عنه وجود الكل لا طلبا وقصدا فيجب ان يكون الشوق

اليه من طريق التشبه على هذه الصورة لا على ما يتعلق بالاول كمال فان قال قايل انه كما قد

ان يستفيد الجرم السماوى بالحركة خيرا وكمالا والحركة فعل له مقصود وكذلك السائر انما يعملها

والجواب ان الحركة ليست تستفيد كمالا وخيرا والا لانقطعت عنده بل هى نفس الكمال الذى

اشرنا اليه وهى بالحقيقة استتمام نوع ما يمكن ان يكون للجرم السماوى بالفعل اذ لا يمكن

استتمام التشخص له فهذه الحركة لا تشبه ساير الحركات التى تطلب كمالا خارجا عنها بل يكمل هذه

الحركة نفس المتحرك عنها لذاتها الا انها نفس استبقاء الاوضاع والاين على التعاقب و

بالجملة يجب ان يرجع الى ما فصلناه فيما سلف حتى يبان هذه الحركة كيف تتبع صورة

المتشوق وهذه الحركة شبيهة بالثبات فان قال قايل ان هذا القول يمنع وجوب العناية

بالكائنات والتدبير المحكم الذى فيها فانا سنذكر من بعد ما نزيل هذا الاشكال ونعرف

ان عناية البارى بالكل على اى سبيل هى وان عناية كل علة بما بعدها على اى سبيل هى وان

الكائنات التى عندنا كيف العناية بها من المبادى الاولى ومن الاسباب التى وسطها اسد

انصح بما اوضحناه انه لا يجوز ان يكون شئ من العلل يستكمل بالمعلول بالذات الا بالعرض و

انها لا تقصد فعلا لاجل المعلول وان كان تريده وتعلمه بل كمال المايريد بذاته بالفعل

يحفظ نوعه لا ليبرد غيره ولكن يلزمه ان يبرد غيره والنار تسخن لان تبقى بالفعل لحفظ نو
عها لا لتسخن غيرها ولكن يلزمها ان تسخن غيرها والقوة الشهوانية تستدعى لذة الجماع
لينفع الفصل ويتم لها اللذة لا ليكون عنها ولد ولكن يلزمها ولد والصحة هى صحة نحوها
وذاتها لا لان ينفع المريض لكن يلزمها نفع المريض كذلك فى العلل المتقدمة الا ان هناك
احاطة بما يكون وعلما بان وجه النظام والخير فيها كيف يكون وانه على ما يمكن وليس فى
تلك فاذا كان الامر على هذا فالاجسام السماوية انما اشتركت فى الحركة المستديرة شوقا
الى معشوق مشترك وانما اختلفت لان مباديها للشوق اليها قد تختلف هى بعد
ذلك الاول وليس يشكل علينا انه كيف وجب عن كل شوق حركة بهذه الحالة فيجب
ان يؤثر ذلك فيما علمنا من ان الحركات مختلفة لاختلاف المشوقات ولكن يبقى علينا
شئ وهو انه يمكن ان يتوهم المشوقات المختلفة اجساما لا عقولا مفارقة حتى يكون
مثلا الجسم الذى هو اخس متشبها بالجسم الذى هو اقدم واشرف كما ظنه القدم
من احداث المتفلسفة الاسلامية فى تشويش الفلسفة اذ لم يفهم غرض الاقدمين
فنقول ان هذا محال وذلك لان التشبه يوجب مثل حركته وجهتها والغاية التى نوعها
فان اوجب المقصود عن تشبه شيئا فانما يوجب الصعة فى الفعل لا المخالفة فى
الفعل توجب ان يكون هذا الى جهة وذلك الى اخرى ولا يمكن ان يقال ان السبب فى
هذه المخالفة طبيعة ذلك الجسم كان طبيعة ذلك الجسم تقتضى ان يتحرك من آ الى ب
لا بعد ان يتحرك من ب الى آ فان هذا محال لان الجسم بما هو جسم لا يوجب هذا و
الطبيعة بما هى طبيعة الجسم يطلب الاين الطبيعى من غير وضع مخصوص ولو كانت
تطلب وضعا مخصوصا لكان التنقل عنه ضرورة فى حركة الفلك معنى
وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل فى طبيعة الفلك وليس بعض الاجزاء بان يكون
اولى بان جزء من جهة حاد وان اريد من جهة لم يجر بحسب بساطة الطبيعة الا ان يكون هناك

طبيعة

طبيعة يفعل حركة الى جهة فيجب الى تلك الجهة ولا يجب الى جهة اخرى ان كانت عيقت عن
جهتها او قد قلنا ان مبدء هذه الحركة ليست طبيعة ولا ايضا هناك طبيعة توجب نحوا
معينة فالجهات مختلفة فليس اذن في جوهر الفلك طبيعة تمنع عن تحريك النفس له
الى اى جهة كانت وايضا لا يجوز ان يقع ذلك من جهة النفس حتى يكون طبعها ان
يريد تلك الجهة لا محالة الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بتلك الجهة لان الارادة
تتبع للغرض ليس الغرض تبعا للارادة واذا كان هكذا كان السبب في الغرض
فاذن لا مانع من جهة الجسمية ولا من جهة الطبيعة ولا من جهة النفس الا جهة
الغرض والقصد ابعد الجميع عن الامكان فاذن لو كان الغرض تشبها بعد الاول بجسم من
السماويات لكانت الحركة من نوع حركة ذلك الجسم ولم يكن مخالفا له واسرع منه في كثير من
المواضع وكذلك ان كان الغرض لحركة هذا الفلك التشبه بحركة ذلك الفلك وقد بان
انه ليس الغرض في تلك الحركات شيئا يوصل اليه بالحركة بل شيئا مباينا وبان الان انه
ليس جسما فبقى ان الغرض لكل فلك تشبه بشيء غير جوهر الافلاك من موادها وانفسها
ومحال ان يكون بالعنصريات وما يتولد عنها ولا احسا ولا انفس غير هذه فبقى ان يكون
لكل واحد منها شوق تشبه بجوهر عقلي مفارق يخصه فتختلف الحركات واحوالها اختلاف
الذي لها لاجل ذلك وان كنا لا نعرف كيفية وجوب ذلك ولميته ويكون العلة الاولى
تشوق
متشوقة فتشوق الجميع بالاشتراك فهذا معنى قول القدماء ان للكل محركا واحدا معشوقا
مخصوصا له
وان لكل كرة محركا يخصها ومعشوقا يخصها فيكون اذن لكل فلك نفس محركة تعقل
الخير ولها بسبب الجسم تخيل اى تصور للجزويات وارادة للجزويات ويكون ما يعقله من
الاول وما يعقله من المبدء الذي يخصه القريب منه مبدء تشوقه الى التحريك ويكون لكل فلك
الفعال
عقل مفارق نسبته الى نفسه نسبة العقل الى نفوسنا وانه مثال كلي عقلي لنوع فعله
فهو يتشبه به والحاصل لا بد في كل متحرك منها الغرض عقلي من مبدء عقلي يعقل الخير الاول

ويكون ذاته مفارقة فقد علمت ان كل ما يعقل مفارق الذات ومن مبدأ الحركة الجسمانية
اي مواصل الجسم فقد علمت ان الحركة السماوية نفسانية تصدر عن نفس مختارة متجددة
الاختيارات على الاتصال جزئيتها فيكون عدد العقول المفارقة بعد المبدأ
الاول بعدد الحركات فان كانت الافلاك المتحيرة انما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها
قوة تفيض عن الكواكب لم يبعد ان يكون المفارقات بعدد الكواكب لها لا بعدد الكرات
وكان عددها عشرة بعد الاول اولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة
الجرم الاقصى ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت ثم الذي هو مثله لكرة زحل وكذلك حتى
ينتهي الى العقل الفائض على انفسنا وهو عقل العالم الارضي ونحن نسميه العقل
الفعال وان لم يكن كذلك بل كان كل كرة متحركة لها حكم في حركة نفسها ولكل كوكب كانت
هذه المفارقات اكثر عددا وكان يلزم على مذهب المعلم الاول قريبا من خمسين فما فوقها
واخرها العقل الفعال وقد علمت من كلامنا في الرياضيات مبلغ ما ظهر لنا من عددها

فصل في ترتيب العقول والنفوس السماوية والاجرام العلوية عن المبدأ الاول

قد صح لنا فيما قدمناه من القول ان الواجب الوجود بذاته واحد
وانه ليس بجسم ولا في جسم ولا ينقسم بوجه من الوجوه ولا سبب فان الموجودات كلها وجودها
عنه ولا يجوز ان يكون له مبدأ بوجه من الوجوه ولا سبب لا الذي عنه ولا الذي فيه او به
يكون ولا الذي له حتى يكون لاجل شيء فلهذا لا يجوز ان يكون كون الكل عنه على
سبيل قصد منه كقصدنا لتكوين الكل ولوجود الكل فيكون قاصدا لاجل شيء
غيره وهذا الفصل قد فرغنا من تقريره في غيره وقد للتغير ظهر شيء ويخص من بيانا امثاله
انه يستحيل ان يقصد وجود الكل عنه ان ذلك يؤدي الى التكثر فانه يكون فيه حينئذ شيء بسببه يقصد وهو
معرفته وعلمه بوجوب القصد او استحبابه او خيريته فيوجب ذلك ثم قصد ثم فائدة
يفيدها اياه القصد على ما اوضحناه قبل وهذا محال وليس كون الكل عنه على سبيل

الطبع بان يكون وجود الكل عنه لا بمعرفته ولا رضى منه وكيف يصح هذا وهو عقل محض

يعقل ذاته فيجب ان يعقل انه يلزمه وجود الكل عنه لانه لا يعقل ذاته الا عقلا محضا ومبدأ

اولا وانما يعقل وجود الكل عنه على انه مبدؤه وليس في ذاته مانع

او كاره لصدور الكل عنه وذاته عالمة بان كماله وعلوه بحيث يفيض عنه الخير وان ذلك

من لوازم جلالته المعشوقة له لذاتها وكل ذات تعلم ما يصدر عنه ولا يخالطه معاوقة ما

بل يكون على ما اوضحناه فانه راض بما يكون عنه فالاول راض بفيضان الكل منه و

لكن الحق الاول انما عقله الاول وبالذات انه يعقل ذاته التي هي لذاتها مبدأ للنظام الخير في

الوجود فهو عاقل للنظام الخير في الوجود وانه كيف ينبغي ان يكون لا عقلا خارجا عن القوة

الى الفعل ولا عقلا منتقلا من معقول الى معقول فان ذاته بريئة عما بالقوة من كل وجه على

ما اوضحناه قبل بل عقلا واحدا معا ويلزم ما يعقله من نظام الخير في الوجود ان يعقل انه كيف يمكن

وكيف يكون افضل ما يكون ان يحصل وجود الكل على مقتضى معقوله فان الحقيقة المعقولة عنده

هي بعينها على ما علمت علم وقدرة وارادة واما نحن فنحتاج في تنفيذ ما نتصور الى قصد وحركة و

ارادة حتى توجد وهو لا يحسن فيه ذلك ولا يصح لبراءته عن الاثنينية وعلى ما اطنبنا

فتعقله علة للوجود على ما يعقله ووجود ما يوجد عنه على سبيل لزوم لوجوده لا لان

وجوده لاجل وجود شيء آخر غيره وهو فاعل الكل بمعنى انه الموجود الذي يفيض عنه كل

وجود فيضانا مباينا لذاته ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم اذ

صح ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد فرغنا من بيان هذا الغرض

قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بالانقسام

الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم الذي

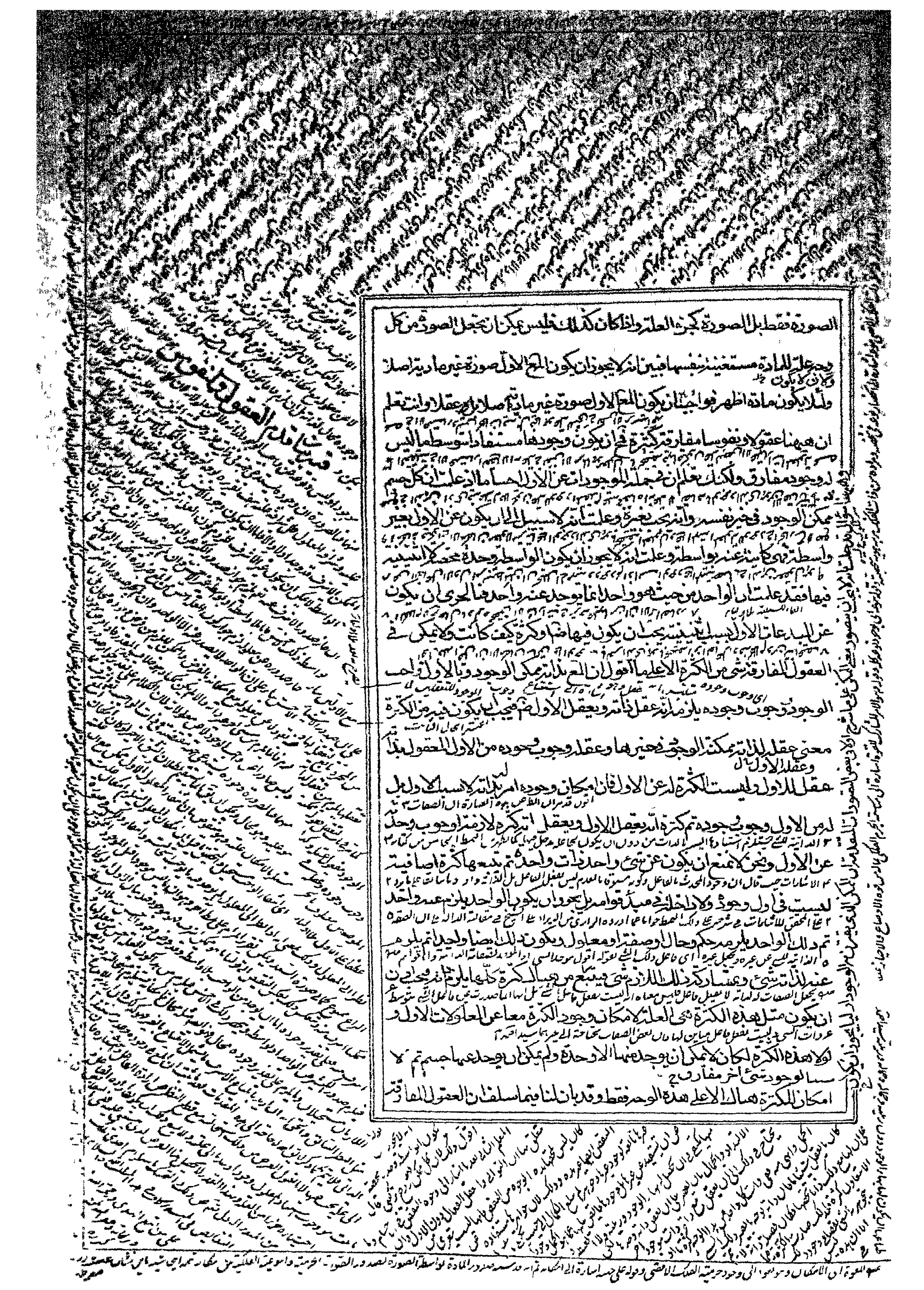
في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه لا هذا

الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان يكون منهما

شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته

وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما لذاته ثابت حتى تكونا
من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبيّنا فساده فبيّن ان اول الموجودات
عن العلة الاولى واحد بالعدد وذاته وماهيته موجودة لا في مادة فليس شيء من الاجسام ولا
من الصور التي هي كمالات الاجسام معلولا قريبا له بل المعلول الاول عقل محض لانه صورة
لا في مادة وهو اول العقول المفارقة التي عددناها ويشبه ان يكون هو هذا المبدأ المحرك للجرم
الاقصى على سبيل التشويق ولكن لقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يكون الحادث عن المبدأ الاول
صورة مادية لكنها يلزم عنها وجود مادتها فنقول ان هذا يوجب ان يكون الاشياء
التي بعد هذه الصورة وبعد هذه المادة تكون تالية في رتبة المعلولات وان يكون
وجودها بتوسط المادة فيكون المادة سببا لوجود صور الاجسام الكثيرة في العالم
وقواها وهذا محال اذ المادة وجودها انها قابلة فقط وليست سببا لوجود شيء من الاشيا
على غير سبيل القبول فان كان شيء من المواد ليس هكذا فليس هو مادة الا باشتراك الاسم
فيكون ان كان الشيء المفروض ثانيا ليس على صفة المادة الا باشتراك الاسم فالمعلول الاول
لا يكون نسبته اليه على انه صورة في مادة الا باشتراك الاسم وان كان هذا الثاني من جهة
توجد عنه هذه المادة ومن جهة اخرى توجد صورة شيء اخر حتى لا يكون الصور الاخر
موجودة بتوسط المادة كانت الصورة المادية تفعل فعلا لا يحتاج فيه الى المادة وكل
شيء يفعل من غير ان يحتاج الى المادة فذاته اولا غنية عن المادة فيكون الصورة المادية
غنية عن المادة وبالجملة فان الصورة المادية وان كانت علة للمادة في ان يخرجها الى
الفعل ويكملها فان المادة ايضا تاثيرا في وجودها وهو تخصيصها وتعيينها وان كا
الوجود وجودها من غير المادة كما قد علمت فيكون لا محالة كل واحد منهما علة للاخرى في
شيء وليستا من جهة واحدة ولولا ذلك لاستحال ان يكون للصورة المادية تعلق
بالمادة بوجه من الوجوه ولذلك قد سلف منا قول ان المادة لا يكفي في وجودها

الصورة



الصورة فقط بل الصورة بجزء العلة واذا كان كذلك فليس يمكن ان تجعل الصورة من كل
وجه علة للمادة مستغنية بنفسها فبين انه لا يجوز ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا
ولئلا يكون مادة اظهر فواجب ان يكون المعلول الاول صورة غير مادية اصلا بل عقلا وانت تعلم
ان ههنا عقولا ونفوسا مفارقة كثيرة فمحال ان يكون وجودها مستفادا بتوسط ما ليس
له وجود مفارق ولكنك تعلم ان جملة الموجودات عن الاول الجسمانيات اذ علمت ان كل جسم
ممكن الوجود فهو بنفسه وانه يجب بغيره وعلمت انه لا سبيل الى ان يكون عن الاول بغير
واسطة فهي كائنة عنه بواسطة وعلمت انه لا يجوز ان يكون الواسطة وحدة محضة لا اثنينية
فيها فقد علمت ان الواحد من حيث هو واحد انما يوجد عنه واحد فبالحري ان يكون
عن المبدعات الاول بسبب اثنينية يجب ان يكون فيها ضرورة او كثرة كيف كانت ولا يمكن في
العقول المفارقة شيء من الكثرة الا على ما اقول ان المعلول بذاته ممكن الوجود وبالاول واجب
الوجود ووجوب وجوده بانه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الاول ضرورة فيجب ان يكون فيه من الكثرة
معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها وعقله وجوب وجوده من الاول المعقول بذاته
وعقله للاول وليست الكثرة له عن الاول فان امكان وجوده امر له لذاته لا بسبب الاول بل
له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده
عن الاول ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية
ليست في اول وجوده ولا داخلة في مبدأ قوامه بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم
عنه بذاته شيء وبعتبار ذلك اللازم شيء فيتبع من بعد الكثرة كلها يلزم انه يجب ان
ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول
لولا هذه الكثرة لكان لا يمكن ان يوجد منها الا وحدة ولم يمكن ان يوجد عنها جسم ثم لا
سببا لوجود شيء اخر مفارق
امكان للكثرة هناك الا على هذا الوجه فقط وقد بان لنا فيما سلف ان العقول المفارقة

كثرة العدد فليست اذن موجودة معا عن الاول بل يجب ان يكون اعلاها هو الموجود
الاول عنه ثم يتلوه عقل وعقل ولان تحت كل عقل فلكا بمادته وصورته التي هي النفس
وعقلا دونه فتحت كل عقل ثلثة اشياء في الوجود فيجب ان يكون امكان وجود هذه الثلثة عن العقل
الاول في الابداع لاجل التثليث المذكور فيه والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة فيكون
اذن العقل الاول يلزم عنه بما يعقل الاول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود
صورة الفلك الاقصى وكمالها وهي النفس وبطبيعة امكان الوجود الحاصلة له المندرجة
في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الاقصى المندرجة في جملة ذات الفلك الاقصى بنوعه
وهو الامر المشارك للقوة فبما يعقل الاول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه
الكثرة الاولى بجزئيها اعني المادة والصورة والمادة بتوسط الصورة او بمشاركتها
كما ان امكان الوجود يخرج الى الفعل بالفعل الذي يحاذي صورة الفلك وكذلك الحال
في عقل عقل وفلك فلك حتى ينتهي الى العقل الفعال الذي يدبر انفسنا وليس يجب
ان يذهب هذا المعنى الى غير النهاية حتى يكون تحت كل مفارق مفارق فانا نقول ان لزم
وجود كثرة عن العقول فبسبب المعاني التي فيها من الكثرة وقولنا هذا ليس ينعكس حتى يكون
كل عقل فيه هذه الكثرة يلزم كثرته هذه المعلولات ولا هذه العقول متفقة الانواع
حتى يكون مقتضى معانيها متفقا ولنبتدئ لبيان هذا المعنى ابتداء آخر فنقول ان الافلاك
كثيرة فوق العدد الذي في المعلول الاول من جهة كثرته المذكورة وخصوصا اذا انفصل كل
فلك الى صورته ومادته فليس يجوز ان يكون مبدؤها واحدا هو المعلول الاول ولا
ايضا يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتاخر وذلك لان الجرم بما هو جرم لا يجوز
ان يكون مبدأ جرم وبما له قوة نفسانية لا يجوز ان يكون مبدأ جرم ذي نفس اخرى وذلك
لانا بينا ان كل نفس لكل فلك فهي كماله وصورته ليس جوهرا مفارقا والا لكان عقلا
لا نفسا ولكان لا يحرك البتة الا على سبيل التشويق وكان لا يحدث فيه من حركة الجرم تغير

ومن مشاركة الجرم تغير وتوهم وتخيل وقد ساقنا النظر الى اثبات هذه الاحوال لانفس الافلاك
كما علمت واذا كان الامر على هذا فلا يجوز ان يكون لنفس الافلاك ان يصدر عنها افعال في
اجسام اخرى غير اجسامها الا بواسطة اجسامها فان صور الاجسام وكمالاتها على صنفين
اما صور قوامها بمواد الاجسام فكما ان قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما يصدر عن قوامها
يصدر بواسطة تلك الاجسام ولهذا السبب فان النار لا تسخن بحرارتها اي شيء اتفق بل
ما كان ملاقيا لجرمها او من جسمها بحال والشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها و
اما صور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس ثم كل نفس فانما جعلت خاصة لجسم
بسبب ان فعلها بذلك الجسم وفيه ولو كانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم لكانت
نفس كل شيء لا نفس ذلك الجسم فقط فقد بان على الوجوه كلها ان القوى السماوية المنطبعة
باجسامها لا تفعل الا بواسطة جسمها ومحال ان تفعل بواسطة الجسم نفسا لان الجسم لا يكون
متوسطا بين نفس ونفس فان كانت تفعل نفسا بغير توسط الجسم فلها انفراد قوام من دون
الجسم واختصاص بفعل مفارق لذاتها ولذات الجسم وهذا غير الامر الذي نحن في ذكره وان لم
يفعل نفسا لم يفعل جرما سماويا لان النفس متقدمة على الجرم في المرتبة والكمال فان
وضع لكل فلك شيء يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يستغرق ذاته في شغل ذلك الجرم
وتدبيره ولكن ذاته مباينة في القوام وفي الفعل لذلك الجسم فنحن لا نمنع هذا وهذا هو الذي
نسميه العقل المجرد ونجعل صدوره عما بعد معه ولكن هذا غير المنفعل عن الجسم وغير
المشارك اياه والصائر صورة خاصة له والكائن عن الجهة التي حدثنا عنها حين اثبتنا
هذه النفس فقد بان ووضح ان للافلاك مبادئ غير جسمانية وغير صور الاجرام وان كل
فلك يختص بمبدأ منها والجميع يشترك في مبدأ واحد هو الاول فبان ههنا عقول
بسيطة مفارقة تحدث مع حدوث ابدان الناس ولا تفسد بل تبقى وقد تبين ذلك في
العلوم الطبيعية وليست صادرة عن العلة الاولى لانها كثيرة مع وحدة النوع ولانها حادثة

فهي اذن معلولات الاول بتوسط ولا يجوز ان يكون العلل الفاعلية المتوسطة بين الاول وبينها
دونها في الرتبة فلا يكون عقولا بسيطة ومفارقة فالعلل المعطية للوجود اكمل وجودا
اما القابلة للوجود فقد يكون اخس وجودا فيجب اذن ان يكون المعلول الاول عقلا واحدا بالذات
ولا يجوز ايضا ان يكون عنه كثرة متفقة النوع وذلك لان المعاني المتكثرة التي فيه وبها يمكن
وجود الكثرة فيه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها شيئا غير ما يقتضيه
الاخر في النوع فلم يلزم كل واحد منها ما يلزم الاخر بل طبيعة اخرى وان كانت متفقة الحقايق
فبماذا تخالفت وتكثرت ولا انقسام مادة هنالك فاذن المعلول الاول لا يجوز عنه وجود كثرة الا
مختلفة الانواع فليست هذه الانفس الارضية ايضا كائنة عن المعلول الاول بلا توسط علة
اخرى موجودة وكذلك عن كل معلول اول عال حتى ينتهي الى معلول تكون مع كون الاسطقسات
القابلة للكون والفساد المتكثرة بالنوع والعدد معا فيكون تكثر القابل سببا لتكثر فعل مبدأ
واحد الذات وهذا بعد استتمام وجود السموات كلها فيلزم دائما عقل بعد عقل حتى
تكون كرة القمر ثم تكون الاسطقسات وتتهيأ لقبول تاثير واحد بالنوع كثير بالعدد عن
العقل الاخير فانه اذا لم يكن السبب في الفاعل وجب في القابل فاذن يجب ان يحدث عن كل
عقل عقل تحته ويقف حيث يمكن ان يحدث الجواهر العقلية منقسمة متكثرة بالعدد
لتكثر الاسباب فهنالك ينتهي فقد اتضح وبان ان كل عقل هو اعلى في المرتبة فانه لمعنى فيه وهو
انه بما يعقل الاول يجب عنه وجود عقل اخر دونه وبما يعقل ذاته يجب عنه فلك بنفسه
وجرمه وجرم الفلك كائن عنه ومستبقى بتوسط النفس الفلكية فان كل صورة فهي علة
لان يكون مادتها بالفعل لان المادة نفسها لا قوام لها **فصل في حال تكون**
الاسطقسات عن العلل الاوايل فاذا استوفت الكرات السماوية عددها لزم
بعدها وجود اسطقسات وذلك لان الاجسام الاسطقسية كائنة فاسدة فيجب ان
يكون مباديها القريبة اشياء تقبل نوعا من التغير والحركة وان لا يكون ما هو عقل

محض وحده سبب الوجود بها وبهذا يجب ان يتحقق من اصول الكثرة التكرار فيها وفرغ تقريرها

ولهذه الاسطقسات مادة يشترك فيها وصور يختلف بها فيجب ان يكون اختلاف صورها مما

يعين فيه اختلاف في احوال الافلاك والافلاك يتفق في طبيعة اقتضاء الحركة المستديرة فيجب

ان يكون مقتضى تلك الطبيعة يعين في وجود المادة ويكون ما يختلف فيه سببا لتهيئة المادة

للصور المختلفة لكن الامور الكثيرة المشتركة في النوع والجنس لا يكون وجودها بالمشاركة

من واحد حتى علة لذات هي في نفسها متفقة واحدة وانما يتميز بها غيرها فلا يوجد اذن هذا

الواحد عنها الا بارتباط واحد يرد بها الى امر واحد فيجب ان يكون العقول المفارقة بل اخرها

الذي يلينا هو الذي يفيض عنه بمشاركة الحركات السماوية شيء فيه رسم صور العالم الاسفل

على جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل او العقول رسم الصور على جهة الفعل ثم

تفيض منه الصور فيها بالتخصيص لا بانفراد ذاته وان الواحد يفعل في الواحد كما علمت وانما

بمشاركة الاجسام السماوية فيكون اذا خصص هذا الشيء تاثير من التاثيرات السماوية

بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة يجعله على استعداد خاص بعد العام الذي كان له

في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة وارتسمت في تلك المادة وانت تعلم ان الواحد

لا يخصص الواحد من حيث كل واحد منهما واحد بامر دون امر يكون لم يحتاج الى ان يكون

هناك مخصصات مختلفة ومخصصات المادة معداتها فالمعد هو الذي يحدث منه في المستعد

امرا ما يصير به مناسبة لذلك الامر الشيء بعينه اولى من مناسبته لشيء اخر ويكون هذا الاعداد

مرجحا لوجود ما هو اولى به من الاوائل الواهبة للصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول

لتساوت نسبتها الى الضدين فيما يرجح احدهما اللهم الا ان يختلف به المؤثرات فيعود ذلك

الاختلاف ايضا منسوبا الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص بوجوبها مادة دون

مادة الا لامر ايضا يكون في تلك المادة وليس الا الاستعداد الكامل وليس الاستعداد

الكامل الا مناسبة كاملة لشيء بعينه هو المستعد له وهذا مثل ان الماء اذا افرط تسخينه

السخونة الغريبة والصورة المائية وهي بعيدة المناسبة للصورة وشديدة المناسبة للصورة
النارية فاذا افرط ذلك واشتدت المناسبة اشتد الاستعداد ايضا من حق الصورة
النارية ان تفيض ومن حق هذه ان تبطل ولان المادة ليست تبقى بلا صورة فليس قوامها
عما ينسب اليه من المبادي الاولى وحدها بل عنها وعن الصورة ولان الصورة التي تقيم هذه
المادة الان قد كانت المادة قائمة دونها فليس قوامها عن الصورة وحدها بل بها وبالمبادي
الباقية بواسطتها او واسطة اخرى مثلها فلو كان عن المبادي الاولى وحدها لاستغنت
عن الصورة ولو كانت عن الصورة وحدها لما سبقت الصورة بل كما ان المتفق فيه من الحركة
المستديرة هناك يلزم طبيعة تقيمها الطبايع الخاصة بفلك فلك فكذلك المادة ههنا
يقيمها مع الطبيعة المشتركة ما يكون عن الطبايع الخاصة وهي الصور وكما ان الحركة تختلف
الاحوال هناك فكذلك المادة اخس الذوات ههنا وكما ان الحركة تابعة لطبيعة ما بالقوة
كذلك المادة ههنا موافقة لما بالقوة وكما ان الطبايع الخاصة والمشتركة هناك اما
او معينات لطبيعة الخاصة والمشتركة ههنا فكذلك ما يلزم الطبايع الخاصة والمشتركة
هناك من النسب المختلفة المتبدلة الواقعة فيها بسبب الحركة بسبب التغير الاحوال وتبدلها
ههنا وكذلك امتزاج نسبتها هناك سبب لامتزاج نسب هذه العناصر او معين وللاجسام
السماويات التي تاثير في اجسام هذا العالم بالكيفيات تخصها وتسري عنها الى هذا العالم بلا
نفسها تاثير ايضا في نفس هذا العالم وبهذه المعاني يعلم ان الطبيعة التي هي مبدئية لهذه الاجسام
كالكمال والصورة حادثة عن النفس الفاشية في الفلك او بعونها وقال قوم من المنتسبين
الى هذا العلم ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه فيلزم مكانه
لا التسخن حتى يستحيل نارا وما يبعد عنه يبقى ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير
ارضا وما يلي النار يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار وما يلي الارض وقلة الحر وقلة
التكثيف يوجبان الترطيب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض

هو ابرد والذي يلي النار هو الحر فهذا السبب كون العناصر فهذا هو ما قدقالوا وليس مما يمكن

ان يصح بالكلام القياسي ولا هو يبعد عند التفتيش ويشبه ان يكون الامر على قانون منه

اخر وان يكون هذه المادة التي يحدث بالشركة يفيض اليها من الاجرام السماوية اما عن

اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد منها ما يتهيؤ لصورة جسم بسيط

فاذا استعدت لها الصورة من واهب الصور ويكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد وان يكون

هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا فانك ان اردت ان تعرف ضعف

ما قالوه فتامل انهم يوجبون ان يكون الوجود اولا للجسم وليس له في نفسه احدى الصور

المقومة غير الصورة الجسمية وانما يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا وبينا

نحن قبل هذا استحالة هذا وبينا ان الجسم لا يستكمل له وجود محصل بالصورة الجسمية ما لم تقترن

بها صورة اخرى وليست صورة المتممة للهيولى الابعاد فقط فان الانحاء يتبع في وجودها

صورا اخرى يسبق الابعاد وان شئت فتامل حال التخلخل من الحرارة والتكاثف من البرودة

ان الجسم لا يصير جسما حتى يصير بحيث يتبع غيره في الحركة حتى يتخذ متابعته تلك الحركة

المتابعة التي بينا انها ليست قسرية بل طبيعية الا ان يقدم طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا

تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها الا ان الحار يستحفظ حيث الحركة و

البارد يستحفظ حيث السكون ثم لا يفكرون انه لم وجب لبعض تلك المادة ان يهبط الى

المركز فعرض له البرودة ولبعضها ان يجاور الفوق اما الان فان السبب المعاون

اما في الكليات فالخفة والثقل واما في جزئي عنصر واحد فلانه قد صح ان اجزاء العناصر

كائنة وانه اذا تكون جزء منه في موضع ضرورة لزم ان يكون سطح منه يلي الفوق اذا تحرك الى فوق

كان ذلك السطح اولى بالفوقية من السطح الاخر واما في اول تكونه فانما يصير سطح منه الى فوق

وسطح الى اسفل لا ملامح قد استحال بحركة ما وان الحركة اوجبت لبعض وضعا ما فالاشبه عندي

ما قد ذهبنا اليه واظن ان الذي قال ذلك في تكون الاسطقسات رام تقريب الامر عند بعض

من كانت من العاميين فجمع عليه القول من تأخر عنه أن كانت في ذلك الكلام شديد التذبذب والاضطراب

فصل في العناية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي

وخليق بنا اذا بلغنا هذا المبلغ ان نحقق القول في العناية ولا يشتبه عليك انه قد اتضح لك مما سلف منا بيانه ان العلل العالية لا يجوز ان يكون تعمل ما تعمل لاجلنا او تكون بالجملة يهمها شيء ويدعوها داع ويعرض لها ايثار ولا لك سبيل الى ان تنكر الآثار العجيبة في تكون العالم واجزاء السماويات واجزاء الحيوان والنبات مما لا يصدر ذلك اتفاقا بل يقتضي تدبيرا ما فيجب ان تعلم ان العناية هي كون الاول عالما لذاته بما هو عليه الوجود في نظام الخير وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الامكان وراضيا به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في الامكان فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ الذي يعقله فيضانا على اتم تأدية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية واعلم ان الشر يقع على وجوه فيقال لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة ويقال لما هو مثل الالم والغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط فان السبب المنافي للخير المانع للخير والموجب لعدمه ربما كان مباينا لا يدركه المضرور كالسحاب اذا ظلل فمنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس فان كان هذا المحتاج دراكا ادرك انه غير منتفع ثم لم يدرك من حيث يدرك ذلك ان السحاب قد حال بل من حيث هو مبصر وليس هو من حيث هو مبصر متأذيا بذلك متضررا او منتقصا بل من حيث هو شيء آخر وربما كان مواصلا مدركا كعدم السلامة لمن يتألم بفقدان اتصال عضو بحرارة مفرقة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال بقوة في نفس ذلك العضو يدرك المؤذي الحار ايضا فيكون قد اجتمع هناك ادراكان ادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الاشياء العدمية وادراك على نحو ما سلف من ادراكنا الامور الوجودية وهذا المدرك الوجودي ليس شرا في نفسه بل شر بالقياس الى هذا الشيء واما عدم كماله وسلامته فليس شرا بالقياس اليه

في ان الشر يقال على معان

فقط حتى يكون له وجود ليس هو به شرا بل وليس بنفس وجوده الاشرار فيه وعلى نحو كونه شرا
فان العمى لا يجوز الا ان يكون في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شرا وليس
له جهة اخرى يكون بها غير شر واما الحرارة مثلا اذا صارت شرا بالقياس الى المتألم بها فلها
جهة اخرى يكون بها غير شر فالشر بالذات هو العدم ولا كل عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء
من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته والشر بالعرض هو المعدم او الحابس للكمال عن مستحقه
ولا خير عن عدم مطلق الا عن لفظه فليس هو بشر حاصل ولو كان له حصول لكان الشر
العام فكل شيء وجوده على كماله الاقصى وليس فيه ما بالقوة فلا تلحقه شر وانما الشر يلحق
ما في طباعه ما بالقوة وذلك لاجل المادة والشر يلحق المادة لامر او لعرض لها في نفسها
ولامر طار من بعد فاما الامر الذي في نفسها فان يكون قد عرض لمادة ما في اول وجودها
بعض اسباب الشر الخارجة فتمكن منها هيئة من الهيئات المهيئة المانعة استعدادها الخاص
للكمال الذي يسيئه بتربيته مثل المادة التي يتكون منها انسان او فرس اذا عرض لها من
الاسباب الطارئة ما جعلها اردء مزاجا واعصى جوهرا فلم تقبل التخطيط والتشكيل
والتقويم فتشوهت الخلقة ولم يوجد المحتاج اليه من كمال المزاج والبنية لا لان الفاعل
حرم بل لان المنفعل لم يقبل واما الامر الطارئ من خارج فاحد شيئين اما مانع وحائل
ومبعد للمكمل واما مضاد واصل ممحق للكمال مثال الاول وقوع سحب كثيرة وتراكمها واظلال
جبال شاهقة يمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال ومثال الثاني حبس البرد للنبات
المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه وجميع سبب الشر
انما يوجد فيما تحت فلك القمر وجملة ما تحت فلك القمر ضعيف بالقياس الى سائر الوجود كما علمت
ثم الشر انما يصيب اشخاصا وفي اوقات والانواع محفوظة وليس الشر الحقيقي يعم اكثر
الاشخاص الا نوعا من الشر واعلم ان الشر الذي بمعنى العدم اما ان يكون شرا بحسب
امر واجب او نافع قريب من الواجب واما ان لا يكون شرا بحسب ذلك بل شرا بحسب الامر الذي

هو ممكن في الاول ولو وجد كان على سبيل ما هو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية

ولا مقتضى له من طباع الممكن هو خير وهذا القسم غير محوي وهو الذي استثناه هذا

وليس هو شرا بحسب النوع بل بحسب اعتبار زايد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة

او بالهندسة او غير ذلك فان ذلك ليس شرا من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال

الاصلح في ان يعم وستعرف انه انما يكون بالحقيقة شرا اذا اقتضاه شخص انسان او شخص

نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان او نفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك و

اشتاق اليه واستعد لذلك الاستعداد كما سنشرح ذلك بعد واما قبل ذلك فليس

مما ينبعث الشوق اليه في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي هي او الكمالات

الاول فاذا لم يكن كان عدما في امر ما مقتضى كانه في الطباع فالشر في اشخاص الموجودات

قليل ومع ذلك فان وجود ذلك الشر في الاشياء ضرورة تابعة للحاجة الى الخير

فان هذه العناصر لو لم يكن بحيث تتضاد وتنفعل عن الغالب لم يمكن ان يكون عنها هذه

الانواع الشريفة ولو لم يكن النار منها بحيث اذا تادت بها المصادمات الواقعة في

مجرى الكل على الضرورة الى ملاقاة ثوب رجل شريف وجب احتراقه لم يكن النار

منتفعا بها النفع العام فوجب ضرورة ان يكون الخير الممكن في هذه الاشياء انما يكون

خيرا بعد ان يمكن وقوع مثل هذا الشر عنه ومعه فافاضة الخير لا توجب ان يترك الخير

الغالب لشر يندر فيكون تركه شرا من ذلك الشر لان عدم ما يمكن في طباع المادة

وجوده اذا كان عدمان شر من عدم واحد ولهذا ما يؤثر العاقل الاحتراق بالنار

بشرط ان يسلم منها حيا على الموت بلا الم فلو ترك هذا القبيل من الخير لكان يكون

ذلك شرا فوق هذا الشر الكاين بايجاده وكان في مقتضى العقل المحيط بكيفية وجوب

الترتيب في نظام الخير ان يعقل استحقاق مثل هذا النمط من الاشياء وجودا لا يجوز ما

يقع معه من الشر ضرورة فوجب ان يفيض وجوده فان قال قايل فقد كان جايزا

ان يوجد المدبر الاول خيرا محضا مبرا عن الشر فيقول هذا لم يكن جايزا في مثل هذا النمط

من الوجود وان كان جايزا في الوجود المطلق على انه ضرب من الوجود المطلق مبرا ليس هذا

الضرب وذلك مما قد فاض عن المدبر الاول ووجد في الامور العقلية والنفسية والسماوية

وبقي هذا النمط في الامكان ولم يكن ترك ايجاده لاجل ما قد يخالطه من الشر الذي اذا

لم يكن مبدؤه موجودا اصلا وترك لئلا يكون هذا الشر كان ذلك شرا من ان يكون هو

فكونه خير الشرين ولكان ايضا يجب ان لا يوجد الاسباب الخيرية التي هي قبل هذه الاسباب

التي تؤدي الى الشر بالعرض فان وجود تلك مستتبع لوجود هذه فكان فيه اعظم

خلل في نظام الخير الكل بل وان لم نلتفت الى ذلك وقصرنا التفاتنا الى ما ينقسم اليه

الامكان في الوجود من اصناف الموجودات المختلفة في احوالها فكان الوجود المبرا

من الشر قد حصل وبقي نمط من الوجود انما يكون على هذه السبيل ولا كونه اعظم شرا

من كونه فواجب ان يفيض وجوده من حيث يفيض منه الوجود الذي هو اصوب و

على النمط الذي قيل بل نقول من الراس ان الشر يقال على وجوه فيقال شر للافعال المذمومة

ويقال شر لمباديها من الاخلاق ويقال شر للالام والغموم وما يشبهها ويقال شر

لنقصان كل شيء عن كماله وفقدانه ما من شانه ان يكون له فكان الالام والغموم و

ان كانت معانيها وجودية ليست اعداما فانها تتبع الاعدام والنقصان والشر الذي

في الافعال هو ايضا انما هو بالقياس الى من يفقد كماله بوصول ذلك اليه مثل الظلم او

بالقياس الى ما يفقد من كمال يجب في السياسة الدينية كالزنا وكذلك الاخلاق انما هي شرور

بسبب صدور هذه عنها وهي مقارنة لاعدام النفس كمالات يجب ان يكون لها ولا تجد شيئا

مما يقال له شر من الافعال الا وهو كمال بالقياس الى سببه الفاعل له وعسى انما هو شر

بالقياس الى السبب القابل له او بالقياس الى فاعل اخر يمنع عن فعله في تلك المادة التي هو

اولى بها من هذا الفعل فالظلم يصدر مثلا عن قوة طلابة للغلبة وهي الغضبية مثلا و

والغلبة هي كمالها ولذلك خلقت من حيث هي غضبية يعني انها خلقت لتكون متوجهة

الى الغلبة وتطلبها وتفرح بها فهذا الفعل بالقياس اليها خير لها وان ضعفت عنه

فهو بالقياس اليها شر لها وانما هي شر للمظلوم او للنفس النطقية التي كمالها كسر هذه

القوة والاستيلاء عليها فان عجزت عنه كان شرا لها وكذلك السبب في الفاعل

للالام والاحراق كالنار اذا احرقت مثلا فان الاحراق كمال للنار لكنه شر بالقياس الى

من سلب عنه السلامة بذلك لفقده ما فقد واما الشر الذي سببه النقصان او قصور يقع

في الجبلة فليس لان فاعلا فعله بل لان الفاعل لم يفعله فليس في ذلك بالحقيقة خيرا

بالقياس الى شيء واما الشرور التي تتصل باشياء هي خيرات فانما هي من سببين

سبب من جهة المادة انها قابلة للصورة والعدم وسبب من جهة الفاعل فانه لا بد

ان يكون عند المادة وكان مستحيلا ان يكون للمادة وجود الوجود الذي يغني عنه اللا

ويفعل فعل المادة وان يكون قابلا للصورة والعدم وكان مستحيلا ان لا يكون

قابلا للمتقابلات وكان مستحيلا ان يكون للقوى الفعالة افعال متضادة لافعال

اخرى قد حصل بوجودها وهي لا تفعل فعلها فانه من المستحيل ان تخلق ما يراد منه

الغرض المقصود في النار وهي لا تحرق ثم كان الكل انما كان يتم بان يكون فيه محرقا او

متسخنا وان يكون فيه محرق ومسخن لم يكن بد من ان يكون العرض النافع في وجود

هذين يستتبع افات تعرض من الاحراق والاحتراق كمثل احراق النار عضوا انسان

ناسك لكن الامر الاكثري هو حصول الخير المقصود في الطبيعة والامر الدائم ايضا اما

الاكثري فان اكثر اشخاص الانواع في كنف السلامة من الاحراق واما الدائم فلان انواعا

كثيرة لا تستحفظ على الدوام الا بوجود مثل النار على ان يكون محرقة وفي الاقل

ما يصدر عن النيران الافات التي تصدر عنها وكذلك في ساير تلك الاسباب المشابهة

لذلك فما كان يحسن ان يترك المنافع الاكثرية والدائمة لاعراض شرية اقلية فاريد

الخيرات الكائنة عن هذه الاشياء ارادة اولية على الوجه الذي يصح ان يقال ان الله تعالى يريد
الاشياء واريد الشر ايضا على الوجه الذي بالعرض اذ علم انه يكون ضرورة فلم يعبأ به فالخيرات
فالخير مقتضى بالذات والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر وكذلك فان المادة قد يعلم من
امرها انها يعجز عن امور ويقصر عنها الكمالات في امور لكنها يتم لها ما الانسب لكثرة
الى ما يقصر عنها فاذا كان كذلك فليس من الحكمة الالهية ان يترك الخيرات الفائقة الدائمة
والاكثرية لاجل شرور في امور شخصية غير دائمة بل نقول ان الامور في الوهم اما امور
وجودها اذا توهمت موجودة يمتنع ان يكون الا شرا على الاطلاق واما امور وجودها
ان يكون خيرا ويمتنع ان يكون شريرا او ناقصا واما امور يغلب فيها الخيرية اذا وجدت وجودها
ولا يمكن غير ذلك لطباعها واما امور يغلب فيها الشرية واما امور متساوية الحالين فاما
ما لا خيرية فيه فقد وجد في الطباع واما ما كله شر او الغالب او المساوي ايضا فلم يوجد واما
الذي الغالب في وجوده الخير فالاحرى به ان يوجد اذا كان الغالب فيه انه خير فان قيل فلم لم يمنع
الشرية عنه اصلا حتى كان يكون كله خيرا فيقال لم يكن هو هو اذ قلنا ان وجودها الوجود
الذي يستحيل ان يكون بحيث لا يعرض عنها شر فاذا صيرت بحيث لا يعرض عنها شر فلا يكون
وجودها الوجود الذي لها بل يكون وجود اشياء اخرى وجدت وهي غيرها وهي حاصلة
خلو بحيث لا يلزمه شر لزوما اوليا ومثال هذا ان النار اذا كان وجودها ان يكون محرقة
وكان وجود المحرق هو انه اذا مس ثوب الفقير احرقه اذ كان وجود ثوب الفقير امرا قابلا
للاحراق وكان وجود كل واحد منهما ان يعرض له حركات شتى وكان وجود الحركات التي في
الاشياء على هذه الصفة وجود ما يعرض له الالتقاء وكان وجود الالتقاء بين الفاعل و
المنفعل بالطبع وجودا يلزمه الفعل والانفعال فان لم يكن الثواني لم يكن الاوائل فالكل انما
رتب فيها القوى الفعالة والمنفعلة السماوية والارضية والطبيعية والنفسانية بحيث تؤدي
الى النظام الكلي مع استحالة ان يكون هي على ما هي عليه ولا تؤدي الى شرور فيلزم من احوال

العالم بعضها بالقياس الى بعض ان يحدث فى نفس ما صورة اعتقاد ردى او كفر او شر اخر فى نفس او بدن بحيث لو لم يكن كذلك لم يكن النظام الكلى يثبت فلم يعبأ ولم يلتفت الى اللوازم الفاسدة التى تعرض بالضرورة وقيل خلقت هؤلاء للنار ولا ابالى وخلقت هؤلاء للجنة ولا ابالى وقيل كلّ ميسر لما خلق له فان قال قايل ليس الشر شيئا نادرا او اقليا بل هو اكثرى فليس كذلك بل الشر كثير وليس باكثرى وفرق بين الكثير والاكثرى فان هيهنا امورا كثيرة هى كثيرة وليست باكثرية كالامراض فانها كثيرة وليست اكثرية واذا تاملت هذا الصنف الذى نحن فى ذكره من الشر وجدته اقل من الخير الذى يقابله ويوجد فى مادته فضلا عنه بالقياس الى الخيرات الاخرى الابدية نعم الشرور التى هى نقصانات للكمالات الثانية فهى اكثرية لكنها ليست من الشرور التى كلامنا فيها وهذه الشرور مثل الجهل بالهندسة ومثل فوت الجمال الرائع وغير ذلك مما لا يضر فى الكمالات الاولى ولا فى الكمالات التى تليها مما يظهر منفعتها وهذه الشرور ليست بفعل فاعل بل بان لا يفعل الفاعل لاجل ان القابل ليس مستعدا او ليس يتحرك الى القبول وهذه الشرور هى اعدام خيرات من باب الفضل والزيادة

فصل فى المعاد

فبالحرى ان نحقق هيهنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها وانها الى اى حال تصير فنقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول فى الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبى وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد بسطت الشريعة الحقة التى اتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه واله حال السعادة والشقاوة التى بحسب البدن ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل والحكماء الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية

بل كانهم لا يلتفتون الى تلك وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي

هي مقارنة الحق الاول وعلى ما نصفها عن قريب فلنعرف حال هذه السعادة و

الشقاوة المضادة لها فان البدنية مفروغ عنها في الشرع فنقول يجب ان نعلم ان لكل قوة

نفسانية لذة وخيرا يخصها واذى وشرا يخصها مثاله ان لذة الشهوة وخيرها ان يتادى

اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ولذة الغضب الظفر ولذة الوهم الرجاء ولذة

الحفظ تذكر الامور الموافقة الماضية واذى كل واحد منها ما يضاده ويشترك كلها

نوعا من الشركة في ان الشعور بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وموافق

كل واحد منها بالذات والحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس اليه كمال بالفعل فهذا

اصل وايضا فان هذه القوى وان اشتركت في هذه المعاني فان مراتبها في الحقيقة مختلفة

فالذي كماله افضل واتم والذي كماله اكثر والذي كماله ادوم والذي كماله اوصل اليه واحصل

والذي هو في نفسه اكمل فعلا وافضل والذي هو في نفسه اشد ادراكا فاللذة التي له

هي ابلغ واوفى لا محالة وهذا اصل وايضا فانه قد يكون الخروج الى الفعل في كمال ما بحيث يعلم

انه كائن ولذيذ ولا يتصور كيفيته ولا يشعر باللذة ما لم يحصل وما لم يشعر به لم

يشتق اليه ولم ينزع نحوه مثل العنين فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهيه ولا يحن

نحوه الاشتهاء والحنين اللذين يكونان مخصوصين به بل شهوة اخرى كما يشتهي من يجرب

من حيث يحصل بها ادراك وان كان مؤذيا في الجملة وكذلك حال الاكمه عند

الصور الجميلة والاصم عند الالحان المنتظمة ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة

فهي كما للحمار في بطنه وفرجه وان المبادي الاولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة و

الغبطة وان رب العالمين ليس له في سلطانه وخاصيته البهاء الذي له وقوته الغير المتناهية

امر في غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن ان نسميه لذة وللحمار والبهائم حالة

طيبة لذيذة كلا بل اي نسبة تكون لما للعالية الى هذه الخسيسة ولكنا نتخيل هذا ونشا

ولم يعرف ذلك الا باستشعار القياس بحال الناعقة كحال الاصم الذي لم يسمع قط في

اعلامهم تخيل اللذة اللحنية وهو مستيقن بطيبها وهذا اصل وايضا فان الكمال والامر

الملائم قد يتيسر للقوة الدراكة وهناك مانع او شاغل للنفس فتكرهه وتؤثر ضده

عليه مثل كراهية بعض المرضى الطعم الحلو وشهوتهم للطعوم الردية الكريهة بالذات

وربما لم يكن كراهية ولكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة او اللذة فلا

يشعر بها ولا يستلذ بها وهذا اصل وايضا فانه قد يكون القوة الدراكة ممنوة بضد

ما هو كمالها ولا يحس به ولا ينفر عنه حتى اذا زال العائق وجعت الى غريزتها تاذت به

مثل الممرور فربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنقي اعضاؤه فحينئذ ينفر عن الحال

العارضة له ولذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة كارها له وهو اوفق شيء

له ويبقى عليه مدة طويلة فاذا زال العائق عاد الى واجبه في طبعه فاشتد جوعه وشهوته

للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقده وقد يحصل سبب الم العظيم مثل احراق النار

وتبريد الزمهرير الا ان الحس مأوف فلا يتأذى البدن حتى يزول الآفة فيحس ح

بالالم العظيم فاذا تقررت هذه الاصول فيجب ان نصرف الغرض الذي نؤمه فنقول

ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل

والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئا من مبدأ الكل سالكا الى الجواهر

الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما بالابدان ثم الاجسام العلوية

بهيئاتها وقواها ثم كذلك حتى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كله فتنقلب عالما معقولا

موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق

المطلق متحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه وصائرة من جوهره و

اذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوى الاخرى وجدت في المرتبة بحيث يقبح معها

ان يقال انه افضل واتم منها بل لا نسبة لها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة و

وسائر ما يتم به الادراك للمدركات مما ذكرنا واما الدوام فكيف يقاس الدوام الابدي بدوام
المتغير الفاسد واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس
الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كانه هو بلا انفصال اذ العقل والعاقل والمعقول
واحد او قريب من الواحد واما ان المدرك في نفسه اكمل فامر لا يخفى واما انه اشد ادراكا فا
يضا تعرفه بادنى تامل وتذكر منك لما سلف فان النفس النطقية اكثر عدد مدر
كات واشد تقصيا للمدرك واشد تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه الا بالعرض ولها
الخوض في باطن المدرك وظاهره بل كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك او كيف تقاس هذه
اللذة باللذة الحسية والبهيمية والغضبية ولكنا في عالمنا وبدننا هذين وانغماسنا
في الرذائل لا نحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء من اسبابها كما اومأنا اليه في بعض ما
قدمناه من الاصول ولذلك لا نطلبها ولا نحن اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربقة
الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطالعنا شيئا من تلك اللذة فربما
تخيلنا منها خيالا طفيفا وخصوصا عند انحلال المشكلات واستيضاح المطلوبات
النفيسة ونسبة التذاذنا ذاك الى التذاذنا ذلك نسبة الالتذاذ الحسي بتنشق
روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعدا غير محدود وانت
تعلم اذا تاملت عويصا يهمك وعرضت عليك شهوة وخيرت بين الظفرين استخففت
بالشهوة ان كنت كريم النفس والانفس العامية ايضا فانها تترك الشهوات المعترضة و
تؤثر الغرامات والآلام الفادحة بسبب افتضاح او خجل او تعيير او سوء قالة وهذه كلها احوا
ل عقلية بعضها واضداد بعضها يؤثر بعضها واضداد بعضها على المؤثرات الطبيعية ويصبر لها
على المكروهات الطبيعية فيعلم من ذلك ان الغايات العقلية اكرم على الانفس من محقرات
الاشياء فكيف في الامور البهية العالية الا ان النفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات
من الخير والشر ولا تحس بما يلحق الامور البهية لما قيل من المعاذير واما اذا انفصلنا

عن البدن وكانت النفس منا تنبهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها ولم تحصله وهي

بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد

انساها ذاتها ومعشوقها كما ينسي المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل وكما ينسي المرض

الاستلذاذ بالحلو واشتهاءه ويميل بالشهوة من المريض الى المكروهات في الحقيقة عرض

لها حينئذ من الالم بفقده كفاء ما يعرض من اللذة التي اوجبنا وجودها ودللنا على عظم

مرتبتها فيكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التي لا يعدلها تفريق النار للاتصال

وتبديلها وتبديد الزمهرير للمزاج فيكون مثلنا حينئذ مثل الخدر الذي اومأنا اليه فيما

سلف او الذي عمل فيه نار او زمهرير فمنعت المادة الملابسة وجه الحس عن الشعور

به فلم يتأذ ثم عرض ان زال العائق فشعر بالبلاء العظيم واما اذا كانت القوة العقلية

بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذي

لها ان تبلغه كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق الطعم الالذ وعرض للحالة الاشهى وكان

لا يشعر به فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة وتكون تلك اللذة لا من جنس

اللذة الحسية والحيوانية بوجه بل لذة تشاكل الحالة الطيبة التي هي للجواهر الحية المحضة

وهي اجل من كل لذة واشرف وهذه هي السعادة وتلك هي الشقاوة وتلك الشقاوة

ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية الشوق الى

كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول

من المعلوم والاستكمال بالفعل فان ذلك ليس فيها بالطبع الاول ولا ايضا في سائر القوى

بل شعور اكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد اسباب واما النفوس والقوى الساذجة

الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق لان هذا الشوق انما يحدث

حدوثا وينطبع في جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسانية ان ههنا امورا يكتسب

العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت واما قبل ذلك فلا يكون لان هذا الشوق يتبع

رأيا وليس بهذا الرأي للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم

النفس هذا الشوق وإذا فارق ولم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال التمام وقعت في

هذا النوع من الشقاء الأبدي لأن أوائل الملكة العلمية إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير وقد

فات وهؤلاء إما مقصرون عن السعي في كسب الكمال الإنسي وإما معاندون جاحدون

متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقيقية والجاحدون أسوأ حالا من الذين لما اكتسبوا

من هيئات مضادة للكمال وأما أنه كم ينبغي أن يحصل عند نفس الإنسان من تصور المعقولات

حتى يجاوز به الحد الذي في مثله تقع هذه الشقاوة وفي تعديه وجوازه ترجى هذه السعادة

فليس يمكنني أن أنص عليه نصا إلا بالتقريب وأظن أن ذلك أن يتصور نفس الإنسان المبادئ

المفارقة تصورا حقيقيا ويصدق بها تصديقا يقينيا لوجودها عنده بالبرهان

ويعرف العلل الغائية للأمور الواقعة في الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهى ويتقرر

عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى

أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه ويتصور العناية وكيفيتها ويتحقق أن الذات المتقدمة

للكل أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها وأنها كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر وتغير بوجه من

الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة

استعدادا وكأنه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم وعلائقه إلا أن يكون أكد العلاقة مع

ذلك العالم فصار له شوق إلى ما هناك وعشق لما هناك يصده عن الالتفات إلى ما خلفه

جملة ونقول أيضا أن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس ونقدم

لذلك مقدمة وكأنا قد ذكرناها فيما سلف فنقول أن الخلق هو ملكة يصدر بها عن النفس

أفعال ما بسهولة من غير تقدم روية وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين

الخلقين الضدين لا بأن يفعل أفعال التوسط دون أن يحصل ملكة التوسط بل أن يحصل ملكة

كأنها موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معا أما القوى الحيوانية فبأن يحصل

فيها هيئة الاذعان واما القوة الناطقة فان يحصل فيها هيئة الاستعلاء ولا تنفعل كما ان
ملكة الافراط والتفريط موجودة للقوة الناطقة وللقوى الحيوانية معاً ولكن بعكس هذه
النسبة ومعلوم ان الافراط والتفريط هما مقتضيا القوة الحيوانية واذا قويت القوة الحيوانية
وحصل لها ملكة استعلائية حدثت في النفس الانسانية هيئة اذعانية واثر انفعالي قد
رسخ في النفس الناطقة من شأنها ان يجعلها قوية العلاقة مع البدن شديدة الانصراف
اليه واما ملكة التوسط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية وتبقية النفس الناطقة على
جبلتها مع افادة هيئة الاستعلاء والتنزيه وذلك غير مضاد لجوهرها ولا مائل بها الى
جهة البدن بل عن جهته فان التوسط يسلب عنه الطرفان دائماً ثم جوهر النفس انما كان
البدن هو الذي يغمره ويلهيه ويغفله عن الشوق الذي يخصه وعن طلب الكمال الذي له وعن
الشعور بلذة الكمال ان حصل له والشعور بألم الكمال ان قصر عنه لا بان النفس منطبعة في البدن
او منغمسة فيه ولكن العلاقة التي كانت بينهما وهو الشوق الجبلي الى تدبيره والاشتغال بآثاره
وبما يورده عليه من عوارضه وبما يتقرر فيه من ملكات مبدؤها البدن فاذا فارق وفيه
الملكة الحاصلة بسبب الاتصال به كان قريب الشبه من حاله وهو فيه فبما ينقص من ذلك تزول غفلته
عن حركة الشوق الذي له الى كماله وبما يبقى منه معه يكون محجوباً عن الاتصال الصرف بمحل
سعادته ويحدث هناك من الحركات المشوشة ما يعظم اذاه ثم تلك الهيئة البدنية مضادة
لجوهرها مؤذية له وانما كان يلهيها عنها ايضاً البدن وتمام انغماسها فيه واذا فارقت
النفس البدن احست بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذى عظيماً لكن هذا الاذى وهذا
الالم ليس لامر لازم بل لامر عارض غريب والامر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى ويزول ويبطل
مع ترك الافعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها فيلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك
غير خالدة بل تزول وتمحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة التي تخصها واما النفوس
البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الردية صارت الى

سعة من رحمة الله تعالى ونوع من الراحة وان كانت مكتسبة للهيئات البدنية الردية وليس لها
عندها هيئة غير ذلك ولا معنى يضاده وينافيه فيكون لا محالة ممنوة بها بمقتضاه فتعذب
عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضيات البدن من غير ان يحصل المشتاق اليه لان آلة ذلك قد
بطلت وخلق التعلق بالبدن قد بقى ويشبه ايضا ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو
ان هذه الانفس ان كانت زكية وفارقت البدن وقد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة
التي يكون لامثالهم على مثل ما يمكن ان يخاطب به العامة وتصور ذلك في انفسهم فانهم اذا فارقوا
الابدان ولم يكن لهم معنى جاذب الى الجهة التي فوقهم لا كمال فيسعدوا تلك السعادة ولا شوق كمال
فيشقوا تلك الشقاوة بل جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الاسفل منجذبة الى الاجسام
ولا منع في المواد السماوية من ان تكون موضوعة لفعل نفس فيها قالوا فانها تتخيل جميع ما كانت
اعتقدته من الاحوال الاخروية وتكون الآلة التي يمكنها بها التخيل شيئا من الاجرام السماوية
فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر والبعث والخيرات الاخروية وتكون الانفس
الردية ايضا تشاهد العقاب المصور لهم في الدنيا وتقاسيه فان الصور الخيالية ليست
تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا وصفاء كما تشاهد في المنام فربما كان المحلوم به
اعظم شأنا في بابه من المحسوس على ان الاخروية اشد استقرارا من الموجودة في المنام بحسب
قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل وليست الصورة التي ترى في المنام بل والتي تحس
في اليقظة كما علمت الا المرتسمة في النفس الا ان احديهما تبتدئ من باطن وتنحدر اليه والثانية
تبتدئ من خارج وترتفع اليه فاذا ارتسم في النفس تم هناك الادراك المشاهد وانما يلذ
ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج فكلما ارتسم في النفس فعل فعله وان
لم يكن سبب من خارج فان السبب الذاتي هو هذا المرتسم والخارج هو سبب بالعرض او سبب
السبب فهذه هي السعادة والشقاوة الخسيستان بالقياس الى الانفس الخسيسة واما
الانفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الاحوال وتتصل بكمالها بالذات وتنغمس في اللذة

الحقيقية وتنزع عن النظر الى ما خلفها والى المملكة التي كانت لها كل الشر ولو كان بقي

فيها من ذلك اثر اعتقادي او خلقي تأذت به وتخلفت لاجله عن درجة العليين الى ان تنفسخ

المقالة العاشرة فصل في المبدأ والمعاد

نقول مجملا في الالهامات

والمنامات وفي الدعوات المستجابة والعقوبات السماوية وفي احوال النبوة وفي

النبوة وفي حال احكام النجوم فالوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال مبدأ دون

مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات فاول ذلك درجة الملائكة الروحانية المجردة التي

تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب

الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها يبتدئ

وجود المادة القابلة للصور الكائنة الفاسدة فيلبس اولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا

يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس وادون مرتبة من الذي يتلوه فيكون اخس ما فيه المادة

ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم النباتات وافضلها الانسان وبعدها الحيوانات ثم

النبات وافضل الناس من استكمل نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي

تكون فضائل عملية وافضل الناس هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وهو الذي

في قواه النفسانية خصائص ثلث ذكرناها وهو ان يسمع كلام الله ويرى ملائكته

وقد تحولت له على صورة يراها وقد بينا كيفية هذا وبينا ان هذا الذي يوحى اليه تتشبح

الملائكة له ويحدث له في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله والملائكة فيسمعه من غير

ان يكون ذلك كلاما من الناس والحيوان الارضي وهذا هو الموحى اليه وكما ان اول الكائنات

من الابتداء الى درجة العناصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا يبتدئ الوجود من

الاجرام ثم يحدث نفوس ثم عقول وانما يفيض هذه الصور لا محالة [illegible] تلك المبادئ

الامور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية والمنفعلة

والمنفعلة الارضية لمصادمات القوى الفعالة السماوية واما القوى الارضية فتتم حدوث

ما يحدث فيها بسبب شيئين احدهما القوى الفعالة التي فيها اما الطبيعية واما الارادية و
الثاني القوى الانفعالية اما الطبيعية واما النفسانية واما القوى السماوية فيحدث عنها
آثارها في هذه الاجرام التي تحتها على ثلثة وجوه احدها من تلقائها بحيث لا نسبة فيه للامور
الارضية بوجه من الوجوه وذلك اما عن طبايع اجسامها وقواها الجسمانية بحسب التشكلات
الواقعة فيها مع القوى الارضية والمناسبة بينهما واما عن طبايعها النفسانية والوجه الثالث
مشترك مع الاحوال الارضية وتسبب بوجه من الوجوه على الوجه الذي اقول انه قد اتضح لك
ان لنفوس تلك الاجرام السماوية ضربا من التصرف في المعاني الجزوية على سبيل ادراك غير عقلي
محض وان لنا لها ان تتوصل الى ادراك الحادثات الجزوية ودلك يمكن بسبب ادراك التفاريق
اسبابها الفاعلة والقابلة الحاصلة من حيث هي اسباب و ما يتادى اليه وانها تنتهي الى طبيعة
او ارادية موجبة استنادية فانه غير جائية ولا جازمة ولا ينتهي الى القسر فان القسر اما
قسر عن طبيعة واما قسر عن ارادة واليها ينتهي التحليل في القسريات ثم ان الارادات كلها
كاينة بعد ما لم يكن فلها اسباب تتوالى فتوجبها فليس تتوجه ارادة بارادة والا لذهب الى غير
النهاية ولا عن طبيعة للمريد والا للزمت الارادة ما دامت الطبيعة بل الارادات تحدث بحدوث
علل هي الموجبات والدواعي تستند الى ارضيات وسماويات وتكون موجبة لتلك الارادة
واما الطبيعة فان كانت ثابتة فهي اصل وان كانت قد حدثت فلا محالة انها تستند ايضا الى
امور سماوية وارضية فرجعت جميع هذا فيما قيل وان لازدحام هذه العلل بعضا ومنها
واستمرارها نظاما يجري تحت الحركة السماوية فاذا علمت الاوائل ما هي اوائل وهيئة انجرارها
الى الثواني علمت الثواني ضرورة فمن هذه الاشياء علمت ان النفوس السماوية وما فوقها عالمة
بالجزئيات واما ما فوقها فتعلمها بالجزئيات على نحو كلي واما هي فعلى نحو جزئي كالمباشر
او المتادي الى المباشر او المشاهد بالحواس فلا محالة انها تعلم ما يكون ولا محالة انها تعلم كثيرا
منها الوجه الذي هو اصوب فالذي هو اصلح واقرب من الخير المطلق من الامرين الممكنين وقد

فبيّن أن التصورات التي لتلك العلل مبادئ الوجودات تلك الصور هاهنا إذا كانت ممكنة ولم تكن

هناك أسباب سماوية تكون أقوى من تلك التصورات، وأما هو أقدم ومما هو في أحد القسمين

من السلسلة غير هذه التي لنا، فإن كان الأمر كذلك وجب أن يحصل ذلك الأمر الممكن موجودا لا

عن سبب أرضي ولا عن سبب طبيعي في السماء بل عن تأثير بوجه ما لهذه الأمور في الأمور السماوية

وليس هذا بالحقيقة تأثيرا بل التأثير لشيء وجودي لتلك من الأمور السماوية فإنها إذا عقلت الأول

عقلت ذلك الأمر وإذا عقلت ذلك الأمر عقلت ما هو الأولى أن يكون وإذا عقلت ذلك كان

إذ كان لا مانع فيه لا عدم علة طبيعية أرضية أو وجود علة طبيعية أرضية وأما عدم العلة

الطبيعية الأرضية فمثلا أن يكون ذلك الشيء هو أن يوجد حرارة ولا يكون قوة مسخنة طبيعية

أرضية فتلك المسخنة تحدث للتصور السماوي بوجود كون الخير فيه كما أنها تحدث هي في أبدان

الناس عن سبب من تصورات الناس وعلى ما عرفته فيما سلف وأما مثال الثاني فأن يكون

ليس المانع عدم سبب التسخين فقط بل وجود المبرد فالتصور السماوي للخير في وجود ضد ما يوجبه

المبرد فذلك أيضا يقسر المبرد كما يقسر تصورنا المغضب لسبب المبرد فيما يكون الحر

فيكون أصناف هذا القسم حالات لا أمور طبيعية أو إلهامات تتصل بالمستدعي بغير

اختلاط من ذلك يؤدي منها أو جملة مجتمعة إلى الغاية النافعة ونسبة التضرع إلى الله

هذه القوة نسبة التفكر إلى استدعاء النتائج وكل يفيض من فوق وليس تتبع التصورات

السماوية بل الأول الحق يعلم جميع ذلك على الوجه الذي قلنا إنه يليق ومن عنده يبتدئ

كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلى ذلك علمه وبسبب هذه الأمور ما ينتفع بالدعوات [illegible]

والقرابين وخصوصا في أمر الاستسقاء وفي أمور أخرى ولهذا ما يجب أن يخاف المكافات

على الشر ويتوقع المكافات على الخير فإن في توقع ذلك مزجرة عن الشر وتوقع حقيقة ذلك

يكون مظهورا بأنه وآية هي خير ويأتي وهذه الحال معقولة عند المبادئ فيجب أن يكون

لها وجود فإن لم يوجد فهناك شر وسبب لا نذكره وسببها جميعا وقد تلك الوجوه [illegible]

هذا وجود المعدوم بعد ما مضى واذا استبان ان تعلمات الامور التي عقلت انها موجودة

الى الصانع قد اوجدت في الطبع على العموم لا يجانبه ويحكم قدرتا ... انه ...

في الحيوانات والنباتات وكل واحد كيف خلق وليس هنالك ...

لا يجتذب العناية على الوجه الذي عليه العناية وكذلك يصدق بوجود هذه المعاني فانما

معتقد العناية على الوجه الذي تلت العناية يعلو ... واعلم ان اكثر ما يقر به الجمهور و

يفزع اليه ويقول فهو حق واما ابعد معهولا المتشبهة بالفلسفة جهلا منهم بعلله

اسبابه وعلمها في هذا الباب كثيرة والاثم فليتامل شرح هذه الامور من هنالك

وصدق بما يحكى من العقوبات الالهية النازلة على مدن فاسدة واستحصر طاعته وانظر

الى اثر كيف يصير واعلم ان السبب في الدعاء ما انه اوفق الصدقة وغير ذلك وكذلك

حدوث الظلم والاثم انما يكون من هنالك فان مبادئ جميع هذه الامور ينتهي الى الطبع

والارادة والاتفاق والطبيعة مبدأ ما من هنالك والارادات التي لنا كائنة بعد ما لم

وكل كائن بعد ما لم يكن فله علة فكل ارادة لنا فلها علة وعلة تلك الارادة ليست ارادة

متسلسلة في ذلك الى غير النهاية بل امور يعرض من خارج ارضية وسماوية والارضية

تنتهي الى السماوية واجتماع ذلك كله يوجب وجود الارادة واما الاتفاق فهو حادث

من تصادم هذه فاذا احالت الامور كلها استندت الى مبادئ ايجابها تنزل من عند الله تعالى

من الوضع الاول البسيط والقدر هو ما توجد اليه القضاء على التدريج كانه موجب اجتماع

من الامور البسيطة التي تنسب من حيث هي بسيطة الى القضاء والامر الالهي الاول ولو امكن

امكن انسانا من الناس ان يعرف الحوادث التي في الارض والسماء جميعا وطبائعها لفهم كيفية

جميع ما يحدث في المستقبل وهذا المنجم القائل بالاحكام ... صناعة الاولى ... ما

ليست تنسب الحجة ان يعسى ان يدعي فيها التجربة او الوحي ... او قياسا ...

اوحطا ... في اثبات ... ما يقول على ... جنس واحد من اسباب الكائنات وهي التي في

في السماء على انه لا يمكن من عنده الاحاطة بجميع الاحوال التي في السماء ولو ضمن لنا ذلك وفي سلم يمكن ان يجعلها ونفسه بحيث يقف على وجود جميعها في كل وقت وان كان جميعها من جهة فعلها وطبعها معلوما عنده وذلك مما لا يكفي بل يكفي ان يعلم انه وجد او لم يوجد ولذلك الامر لا يكفي لنا ان نعلم ان النار حارة مسخنة وفاعلة كذا وكذا في ان نعلم انها سخنت ما لم نعلم انها حصلت واي طريق من الحساب يعطينا المعرفة بكل حادث ويدعة في الفلك ولو امكن ان يجعلها ونفسه بحيث يقف على وجود جميع ذلك لم يتم لنا الانتقال الى الغيب فان الامور الغيبية التي في طريق الحدوث انما يتم بمخالطات بين الامور السماوية التي لتسامح لنا احصاؤها بكمال عددها وبين الامور الارضية المتقدمة واللاحقة فاعلها ومنفعلها طبيعيها وارادييها وليس يتم بالسماويات وحدها فما لم يحط بجميع الحاضر من الامرين وموجب كل واحد منهما خصوصا ما كان متعلقا بالغيب لم يتمكن من الانتقال الى الغيب فليس لنا اذن اعتماد على اقوالهم وان سلمنا متبرعين ان جميع ما يعطونا من مقدماتهم الحكمية صادقة

فصل في اثبات النبوة وكيفية دعوة النبي الى الله تعالى والمعاد اليه ونقول

الآن انه من المعلوم ان الانسان يفارق ساير الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصا واحدا يتولى تدبير امره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته وانه لا بد من ان يكون الانسان مكفيا باخر من نوعه يكون ذلك الاخر ايضا مكفيا به وبنظيره فيكون هذا مثلا ينقل لذلك وذاك يخبز لهذا وهذا يخيط للاخر والاخر يتخذ الابرة لهذا حتى اذا اجتمعوا كان امرهم مكفيا ولهذا ما اضطروا الى عقد المدن والاجتماعات فمن كان منهم غير محتاط في عقد مدينته على شرايط المدينة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على الاجتماع فقط فانه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكمالات الناس ومع ذلك فلا بد لامثاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين فاذا كان هذا ظاهرا فلا بد في وجود الانسان وبقائه من مشاركة ولا تتم المشاركة الا بمعاملة كما لا بد في ذلك من ساير

الاسباب التي تكون له ولا بد في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل من سان و
معدل ولا بد من ان يكون هذا بحيث يجوز ان يخاطب الناس ويلزمهم السنة ولا بد من ان
يكون هذا انسانا ولا يجوز ان يترك الناس وآراءهم في ذلك فيختلفون ويرى كل منهم ما له
عدلا وما عليه ظلما فالحاجة الى هذا الانسان في ان يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده اشد من الحاجة
الى انبات الشعر على الاشفار على الحاجبين وتقعير الاخمص من القدمين واشياء اخرى من المنافع
التي لا ضرورة فيها في البقاء بل اكثر ما لها انها تنفع في البقاء ووجود الانسان الصالح لان يسن
ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره فلا يجوز ان يكون العناية الاولى تقتضي تلك المنافع ولا
تقتضي هذه التي هي اسها ولا ان يكون المبدأ الاول والملائكة بعده يعلم ذلك ولا يعلم هذا ولا ان
يكون ما يعلمه في نظام الخير الممكن وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد بل
كيف يجوز ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوده مبني على وجوده موجود فواجب اذن ان يوجد
نبي وواجب ان يكون انسانا وواجب ان يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر
الناس فيه امرا لا يوجد لهم فيتميز به منهم فيكون له المعجزات التي اخبرنا بها وهذا الانسان اذا وجد
يجب ان يسن للناس في امورهم سننا باذن الله تعالى وامره ووحيه وانزاله الروح المقدس
عليه فيكون الاصل الاول فيما يسنه تعريفه اياهم ان لهم صانعا واحدا قادرا وانه عالم بالسر والعلانية
وان من حقه ان يطاع امره فانه يجب ان يكون الامر لمن له الخلق وانه قد اعد لمن اطاعه المعاد
المسعد ولمن عصاه المعاد المشقي حتى يتلقى الجمهور رسمه المنزل على لسانه من الاله والملائكة
بالسمع والطاعة ولا ينبغي له ان يشغلهم بشيء من معرفة الله فوق معرفة انه واحد حق لا
شبيه له فاما ان يتعدى بهم الى ان يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان
ولا منقسم بالقول ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيئا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل
وشوش فيما بين ايديهم الدين واوقعهم فيما لا تخلص عنه الا لمن كان المعان الموفق الذي يشذ
وجوده ويندر كونه فانه لا يمكنهم ان يتصوروا هذه الاحوال على وجهها الا بكد وانما يمكن

القليل منهم ان يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه فلا يلبثون ان يكذبوا بمثل هذا الوجود ويقعوا في تنازع وينصرفوا الى المباحثات والمقايسات التي تصدهم عن اعمالهم المدنية وربما اوقعتهم في اراء مخالفة لصلاح المدينة ومنافية لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وصعب الامر على اللسان في ضبطهم فما كل ميسر له في الحكمة الالهية ولا انه يصلح له ان يظهر ان عنده حقيقة يكتمها عن العامة بل لا يجب ان لا يرخص في تعريض شيء من ذلك بل يجب ان يعرفهم جلال الله تعالى وعظمته برموز وامثلة من الاشياء التي هي عندهم جليلة وعظيمة ويلقي اليهم مع هذا هذا القدر اعني انه لا نظير له ولا شريك له ولا شبيه وكذلك يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه يتصورون كيفيته ويسكن اليه نفوسهم ويضرب للسعادة والشقاوة امثالا مما يفهمونه ويتصورونه واما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه الا امرا مجملا وهو ان ذلك شيء لا عين راته ولا اذن سمعته وان هناك من اللذة ما هو ملك عظيم ومن الالم ما هو عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخير في هذا فيجب ان يوخذ معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت ولا باس ان يشتمل خطابه على رموز واشارات تستدعي المستعد بالجبلة للنظر الى البحث الحكمي

فصل ٣ في العبادات ومنفعتها في الدنيا والاخرة

ثم ان هذا الشخص الذي هو النبي ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت فان المادة التي تقبل كمال مثله يقع في قليل من الامزجة فيجب لا محالة ان يكون النبي قد دبر لبقاء ما يسنه ويشرعه في امور المصالح الانسانية تدبيرا عظيما والاستدلال ان القاعدة في ذلك هي استمرار الناس على معرفتهم بالصانع والمعاد وحسم سبب وقوع النسيان فيه مع انقراض القرن الذي يلي النبي فيجب ان يكون على الناس افعال واعمال يسن تكرارها عليهم في مدد متقاربة حتى يكون الذي ميقاته مطل مصاقبا للمنقضي فيعود به التذكر من راس وقبل ان ينفسخ يلحق عاقبه ويجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يذكر الا الالفاظ يقال او نيات تنوى في الخيال وان يقال لهم ان هذه الافعال

يقرب الى الله تعالى ويستوجب بها الخير الكريم وان يكون تلك الافعال بالحقيقة على هذه الصفة
وهذه الافعال مثل العبادات المفروضة على الناس وبالجملة يجب ان يكون منبهات والمنبهات اما
حركات واما اعدام حركات تفضي الى حركات فاما الحركات فمثل الصلوة واما اعدام الحركات فمثل
الصوم فانه وان كان معنى عدميا فانه يحرك من الطبيعة تحريكا شديدا ينبه صاحبه على جملة من الا
ليس هذرا فيتذكر سبب ما ينوه من ذلك فانه التقرب الى الله تعالى ويجب ان امكن ان يخلط هذه
الاحوال مصالح اخرى في تقوية السنة وبسطها والمنافع الدنياوية للناس ايضا ان يفعل ذلك و
ذلك مثل الجهاد والحج على ان يعين مواضع من البلاد بانها اصلح المواضع لعبادة الله تعالى وانها
خاصة لله تعالى ويعين افعال مما لا بد منها للناس فيها في ذات الله تعالى مثل القرابين فانها
مما يعين في هذا الباب معونة شديدة والموضع الذي منفعته في هذا الباب هذه المنفعة اذا كان
فيه ماوى الشارع ومسكنه يذكره ايضا وذكراه في المنفعة المذكورة تالية لذكر الله تعالى والملائكة
والماوى الواحد ليس يجوز ان يكون نصب عين الامة كافة فبالحرى ان يفرض اليه مهاجرة وسفرة
ويجب ان يكون اشرف هذه العبادات من وجه هو ما يفرض متوليه انه مخاطب لله تعالى ومناج اياه وصائر
اليه وماثل بين يديه وهذا هو الصلوة فيجب ان يسن للمصلي من الاحوال التي يستعد بها للصلوة
ما جرت العادة بان ياخذ الانسان نفسه به عند لقاء الملك الانساني من الطهارة والتنظيف
وان يسن في الطهارة والتنظيف سننا بالغة وان يسن عليه فيها ما جرت العادة بان ياخذ به نفسه
عند لقاء الملوك من الخشوع والسكون وغض البصر وقبض الاطراف وترك الالتفات والاضطراب
وكذلك يسن له في كل وقت من اوقات العادة آدابا ورسوما محمودة فهذه الاحوال ينتفع بها
العامة في رسوخ ذكر الله تعالى والمعاد في انفسهم فيدوم لهم التشبث بالسنن والشرائع بسبب ذلك
وان لم يكن لهم مثل هذه المذكرات تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين وينفعهم ايضا في
المعاد منفعة عظيمة فيما تزكو به انفسهم على ما عرفته واما الخاصة فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم
في المعاد وقد قررنا حال المعاد الحقيقي واثبتنا ان السعادة في الاخرة مكتسبة بتنزيه النفس وتنزيه

النفس وتبعدها عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة وهذه الامور تحصل بافعال
والاخلاق والملكات
وملكات يكتسب بافعال من شانها ان تصرف النفس عن البدن والحس وتديم تذكيرها المعدن

الذي لها فاذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها لم تنفعل من الاحوال البدنية ومما يذكرها ذلك ويعينها

عليه افعال متعبة خارجة عن عادة الفطرة بل هي الى التكلف فانها تتعب البدن والقوى الحيوانية

وتهدم ارادتها من الاستراحة والكسل ورفض العناء واخماد الحرارة الغريزية واجتناب الارتياض

الا في اكتساب الاغراض من اللذات البهيمية ويفرض على النفس في المحاولة لتلك الحركات ذكر الله تعالى

والملائكة وعالم السعادة شاءت ام ابت فيتقرر لها بذلك فيها هيئة الانزعاج عن هذا البدن

وتاثيراته وملكة التسلط على البدن فلا ينفعل عنه فاذا جرت عليها افعال بدنية لم تؤثر

فيها هيئة وملكة تاثيرها لو كانت مخلدة اليها منقادة لها من كل وجه ولذلك قال القائل

الحق ان الحسنات يذهبن السيئات فاذا دام هذا الفعل من الانسان استفاد ملكة الالتفات الى

جهة الحق والاعراض عن الباطل وصار شديد الاستعداد للتخلص الى السعادة بعد المفارقة

البدنية وهذه الافعال لو فعلها فاعل ولم يعتقد انها فريضة من عند الله وكان مع

اعتقاده ذلك يلزم في كل فعل ان يتذكر الله ويعرض عن غيره لكان جديرا بان يفوز من هذا

الزكاء بحظ فكيف اذا استعملها من يعلم ان النبي من عند الله تعالى وبارسال الله تعالى و

واجب في الحكمة الالهية ارساله وان جميع ما يسنه فانما هو مما وجب من عند الله ان يسنه

جميع ما يسنه من عند الله تعالى فالنبي فرض عليه من عند الله ان يفرض عباداته ويكون الفائدة

في العبادات للعابدين فيما يبقى به فيهم السنة والشريعة التي هي اسباب وجودهم وفيما يقربهم

عند المعاد من الله زلفى بزكائهم ثم هذا الانسان هو الذي يدبر احوال الناس على ما تنتظم

به اسباب معايشهم ومصالح معادهم وهو انسان متميز عن سائر الناس بتألهه

فصل في عقد المدينة وعقد البيت وهو النكاح والسنن

الكلية في ذلك يجب ان يكون القصد الاول للشارع في وضع السنن ترتيب المدينة على اجزاء

ثلثة المدبرون والصناع والحفظة وان يرتب في كل جنس منهم رئيسا يترتب تحته رؤساء يلونه يترتب

تحتهم رؤساء يلونهم الى ان ينتهي الى افناء الناس فلا يكون في المدينة انسان معطل ليس له مقام محدود

بل يكون لكل واحد منهم منفعة في المدينة وان يحرم البطالة والتعطل وان لا يجعل لاحد سبيلا الى

ان يكون له من غيره الحظ الذي لا بد منه للانسان ويكون جهته معفاة ليس يلزمها كلفة فان هؤلاء

يجب ان يردعهم كل الردع فان لم يرتدعوا نفاهم من الارض وان كان السبب في ذلك مرضا او آفة

افرد لهم موضعا يكون فيه امثالهم ويكون عليهم قيم ويجب ان يكون في المدينة وجه مال مشترك بعضه

من حقوق تفرض على الارباح المكتسبة والطبيعية كالثمرات والنتاج وبعضه يفرض عقوبة

وبعضه يكون من اموال المنابذين للسنة وهو الغنائم ويكون ذلك عدة لمصالح مشتركة ولازاحة

علة الحفظة الذين لا يشتغلون بصناعة ونفقة على الذين حيل بينهم وبين الكسب بامراض وزمانات

ومن الناس من رأى قتل الميؤس من صلاحهم من المرضى وذلك قبيح فان قوتهم لا يجحف بالمدينة فان

كان لامثال هؤلاء من قرابتهم من يرجع الى فضل استظهار من قوة فرض عليه كفايته والغرامات

كلها لا تنص على صاحب جناية بل يجب ان ينص بعضها على اوليائه وذويه الذين لا يزجرونه

ولا يحرسونه ويكون ما يفرض من ذلك عليهم مخففا فيه بالمهلة للمطالبة ويكون ذلك في جنايات تقع

خطاء ولا يجوز اهمال امرها مع وقوعها خطاء وكما يجب ان يحرم البطالة كذلك يجب ان يحرم الصناعات

التي يقع فيها انتقالات الاملاك والمنافع من غير مصالح يكون بازائها وذلك مثل القمار وان

القامر ياخذ من غير ان يعطي منفعة والسنة يجب ان يكون الاخذ اخذا من صناعة يعطي بها فائدة

يكون عوضا اما عوض هو جوهر او عوض هو منفعة او عوض هو ذكر جميل او غير ذلك مما

معدودة في الخيرات الانسانية وكذلك يجب ان يحرم الصناعات التي تدعو الى اضداد الصالح او المنافع

مثل تعلم السرقة واللصوصية والقيادة وغير ذلك ويحرم ايضا الحرف التي يقع الناس عن تعلم

الصناعات الداخلة في الشركة مثل المراباة فانها طلب زيادة كسب من غير حرفة تحصله وان كان

باذائه منفعة ويحرم ايضا الافعال التي ان رخص فيها ادت الى ضد ما عليه بناء امر

المدينة مثل الزنا واللواطة الذي يدعو الى الاستغناء عن افضل اركان المدينة وهو التزوج

ثم اول ما يجب ان يشرع فيه هو امر التزاوج المؤدي الى التناسل وان يدعو اليه ويحرض عليه فان به

بقاء الانواع التي بقاؤها دليل وجود الله تعالى وان يدبر في ان يقع ذلك وقوعا ظاهرا لئلا يقع

ريبة في النسب فيقع بسببه خلل في انتقال المواريث التي هي اصول الاموال لان المال لا بد منه

في المعيشة والمال منه اصل ومنه فرع والاصل موروث او ملقوط او موهوب واصح الاصول (اصلح)

من هذه الثلثة الموروث فانه ليس عن بخت واتفاق بل على مذهب كالطبيعي وقد يقع في ذلك

اعني خفاء المناكحات ايضا (خلل) في وجوه اخرى مثل وجوب نفقة بعض على بعض ومعاونة

بعض لبعض وغير ذلك مما اذا تامله العاقل عرفه ويجب ان يؤكد الامر ايضا في ثبوت هذه

الوصلة حتى لا يقع مع كل نزق فرقة فيؤدي ذلك الى تشتت الشمل الجامع للاولاد والوالدين

والى تجدد احتياج كل انسان الى المزاوجة وفي ذلك انواع من الضرر كثيرة ولان اكثر اسباب (المصلحة)

المحبة والمحبة لا تنعقد الا بالالفة والالفة لا تحصل الا بالعادة والعادة لا تحصل الا بطول المخالطة

وهذا التاكيد يحصل من جهة المراة بان لا يكون في يديها ايقاع هذه الفرقة فانها بالحقيقة

(روي في بعض نسخ الكتاب العقد معنى العقيدة سيد احمد)

واهية العقل مبادرة الى طاعة الهوى والغضب ويجب ان يكون الى الفرقة سبيل ما وان لا

يسد ذلك من كل وجه لان حسم اسباب التوصل الى الفرقة بالكلية يقتضي وجوها من الضرر

والخلل منها ان من الطبائع ما لا يألف بعض الطبائع فكلما اجتهد في الجمع بينهما زاد الشر و

السوء وتنغصت المعايش ومنها ان من الناس من يمنى بزوج غير كفؤ ولا حسن المذاهب في العشرة

او بغيض تعافه الطبيعة فيصير ذلك داعية الى الرغبة في غيره اذ الشهوة طبيعية وربما ادى

(اي تكرهه سيد احمد)

ذلك الى وجوه من الفساد وربما كان المتزاوجان لا يتعاونان على النسل فاذا بدلا بآخرين

آخرين تعاونا فيجب ايضا ان يكون الى المفارقة سبيل ولكنه يجب ان يكون مشددا فيه فاما

انقص الشخصين عقلا واكثرهما اختلافا واختلاطا وتلونا فلا يجعل في يديه من ذلك

شيء بل يجعل الى الحكام حتى اذا عرفوا سوء صحبة تلحقها من الزوج الاخر فرقوا واما

جهة الرجل فانه يلزمه في ذلك غرامة لا يقدم الا بعد التثبت وبعد استطابة ذلك لنفسه

من كل وجه ومع ذلك فالاحسن ان يترك للصلح وجه من غير ان يمعن في توجيهه فيصير سببا

الى طاعة الطيش بل يغلظ الامر في المعاودة اشد من التغليظ في الابتداء فنعم ما امر به الشارع من انها لا تحل له بعد الثالثة الا بعد ان يوطن نفسه على تجرع مضض لا مضض

فوقه وهو تمكين رجل اخر حليلته ان يتزوجها بنكاح صحيح ويطاها بوطي صريح فانه اذا كان

بين عينيه مثل هذا الخطب لم يقدم على الفرقة بالجزاف الا ان يصمم على الفرقة التامة او يكون

هناك ركاكة فلا يرى باسا بفضيحة تفضحها اللذة وامثال هؤلاء خارجون عن استحقاق طلب

المصالح لهم ولما كان من حق المراة ان تصان لانها مشتركة في شهوتها وداعية لها الى تهمها

وهي مع ذلك اشد انخداعا واقل للعقل طاعة والاشتراك فيها يوقع انفة وعارا عظيما وهي

من المضار المشهورة والاشتراك في الرجل لا يوقع عارا انما هو حسد والحسد غير ملتفت

اليه فانه طاعة للشيطان فالحرى ان يستن به في بابها التستر والتخدر ولذلك لا ينبغي ان

لا يكون المراة من اهل الكسب كون الرجل بل ذلك يجب ان ييسر لها ان تكفى من جهة الرجل

فيلزم الرجل نفقتها لكن الرجل يجب ان يعوض من ذلك عوضا وهو ان يملكها وهي لا

تملكه فلا يكون لها ان تنكح غيره واما الرجل فلا يحجر عليه في هذا الباب ان يحرم عليه تجاوز

عدد لا ينبغي بارضاء ما وراءه وبعوله فيكون البضع المملوك من المراة بازاء ذلك ولست اعني

بالبضع المملوك الجماع فان الانتفاع بالجماع مشترك بينهما وحظها اكثر من حظه و

الاغتباط والاستمتاع بالولد كذلك بل ان لا يكون الى استعماله لغيره سبيل ويسن في الولد

ان يتولى كل واحد من الوالدين التربية اما الوالدة فبما يخصها واما الوالد فبالنفقة

وكذلك الولد ايضا يسن عليه خدمتهما وطاعتهما واكبارهما واجلالهما فهما سببا وجوده

ومع ذلك فهما فقد احتملا مؤنته التي لا حاجة الى شرحها لظهورها فصل

في الخليفة والامام ووجوب طاعتهما والاشارة الى السياسات و

ثم يجب ان يفرض السان طاعة من يخلفه وان لا يكون الاستخلاف الا من جهته او باجماع من اهل

السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور انه مستقل بالسياسة وانه اصيل

العقل حاصل عنده الاخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبير

وانه عارف بالشريعة حتى لا اعرف منه تصحيحا يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور

عند الجميع ويسن عليهم انهم اذا افترقوا وتنازعوا للهوى والميل او اجمعوا على غير

من وجد الفضل فيه والاستحقاق له فقد كفروا بالله والاستخلاف بالنص اصوب فان

ذلك لا يؤدي الى التشعب والتشاغب والاختلاف ثم يجب ان يحكم في سنته ان من خرج فادعى

خلافة بفضل قوة او مال فعلى الكافة من اهل المدينة قتاله وقتله فان قدروا ولم يفعلوا فقد

عصوا الله وكفروا به ويحل دم من قعد عن ذلك وهو متمكن بعد ان يصح على راس الملأ ذلك منه

ويجب ان يسن انه لا قربة عند الله تعالى بعد الايمان بالنبي اعظم من اتلاف هذا المتغلب فان صحح

الخارج ان المتولي للخلافة غير اهل لها وانه ممنو بنقص وان ذلك النقص غير موجود في الخارج

فالاولى ان يطابقه اهل المدينة والمعول عليه الاعظم العقل وحسن الايالة فمن كان متوسطا

في الباقي ومتقدما في هذين بعد ان لا يكون غريبا في البواقي وصائرا الى اضدادها فهو اولى

ممن يكون متقدما في البواقي ولا يكون بمنزلته في هذين فيلزم اعلمهما ان يشارك اعقلهما

ويعاضده ويلزم اعقلهما ان يعتضد به ويرجع اليه مثل ما فعل عمر وعلي عليه السلام ثم يجب ان

يفرض في العبادات امورا لا يتم الا بالخليفة تنويها به وجذبا الى تعظيمه وتلك الامور هي الامور

الجامعة مثل الاعياد فانه يجب ان يفرض اجتماعات مثل هذه فان فيها دعاء الناس الى التمسك

بالجماعة والى استعمال عدد الشجاعة والى المنافسة وبالمنافسة يدرك الفضائل وفي الجماعات

استجابة الدعوات ونزول البركات على الاحوال التي عرفت من اقاويلنا وكذلك يجب ان يكون في المعاملات

معاملات يشترط فيها الامام وهي المعاملات التي تؤدي الى اركان المدينة مثل المناكحات

والمشاركات الكلية ثم يجب ان يفرض ايضا في المعاملات المؤدية الى الاخذ والاعطاء سننا يمنع

ووقوع الغرر الحيف وان يحرم المعاملات التي فيها غرر والتي تتغير فيها الاعواض قبل الفراغ من الايفاء

والاستيفاء كالصرف والنسيئة وغير ذلك وان يسن على الناس معاونة الناس والذب عنهم وقاية

اموالهم وانفسهم من غير ان يغرم متبرع فيما يلحق تبرعه واما الاعداء والمخالفون للسنة فيجب ان يسن

مقاتلتهم وافناؤهم بعد ان يدعوا الى الحق وان يبلح اموالهم وفروجهم فان تلك الاموال والفروج

اذا لم تكن مدبرة بتدبير المدينة الفاضلة لم يكن عائدة بالمصلحة التي يطلب المال والفروج لها بل معينة

على الفساد والشرور ولا بد من ناس يخدمون الناس فيجب ان يكون امثال هؤلاء يجبرون على خدمة اهل

المدينة العادلة وكذلك من كان من الناس بعيدا عن تلقي الفضيلة فهم عبيد بالطبع مثل الترك والزنج

وبالجملة الذين نشأوا في غير الاقاليم الشريفة التي اكثر احوالها ان ينشأ فيها امم حسنة الامزجة

صحيحة القرائح والعقول واذا كانت غير مدينة مدنية ولها سنة حميدة لم يتعرض لها الا ان

يكون الوقت يوجب التصريح بان لا سنة غير السنة النازلة فان الامم والمدن اذا ضلت فسنت

عليها سنة فانه يجب ان يؤكد الزامها فربما اوجب توكيدها ان يحمل عليها العالم باسره واذا وجب الزامها واذا كان

اهل المدينة الحسنة السيرة تجد هذه السنة ايضا حسنة محمودة ويرى في تجديدها اعادة

احوال مدن فاسدة الى الصلاح ثم صرخت بان هذه السنة ليس من حقها ان يقبل وكذبت

السنن في دعواه انها نازلة على المدن كلها كان في ذلك وهن عظيم يستولي على السنة ويكون

للمخالفين ان يحتجوا في ردها بامتناع اهل تلك المدينة عنها فيجب ان يؤدب هؤلاء ايضا

ويجاهدوا ولكن مجاهدة دون مجاهدة اهل الضلال الصرف او يلزموا غرامة على ما يؤثرونه

ويصح عليهم انهم مبطلون وكيف لا يكونون مبطلين وقد امتنعوا عن طاعة الشريعة التي انزلها

الله تعالى فان اهلكوا امم لها اهل فان في هلاكهم فساد الاستئصال وصلاحا باقيا وخصوصا

اذا كانت السنة الجديدة اتم وافضل ويسن ايضا في امامهم ان ذويت مسالمتهم على فداء او جزية وبالجملة

وبالجملة يجب ان لا يجريهم وهؤلاء الآخرين مجرى واحدا ويجب ان يفرض عقوبات وحدود

ومزاجر يمتنع بها عن معصية الشريعة فليس كل انسان يرجو ما يحتسبه في الآخرة ويجب ان يكون

أكثر الناس الأعمال المخالفة للسنة الداعية إلى فساد نظام المدينة مثل الربا والسرقة

ومواطاة أعداء المدينة وغيرها للسلام فإنما يكون ذلك لما يصير التهمة في نفسه فيجب أن

يكون فيها تأديب لا يبلغ به العقوبات ويجب أن يكون السنة في العبادات والمزاوجات والزواجر

معتدلة لا تشدد فيها ولا تساهل ويجب أن يفوض كثير من الأحوال خصوصا في المعاملات

إلى الاجتهاد فإن للأوقات أحكاما لا يمكن أن يضبط وأما ضبط المدينة بعد ذلك بمعرفة

ترتيب الحفظة ومعرفة الدخل والخرج وإعداد أهبة الأسلحة والحقوق والثغور وغير

ذلك فينبغي أن يكون ذلك إلى السائس من حيث هو خليفة ولا يفرض فيها أحكام جزئية

فإن في فرضها فسادا لأنها تتغير مع تغير الأوقات وفرض الكليات فيها مع تمام الاحتراز [illegible]

ممكن فيجب أن يجعل ذلك إلى أهل المشورة ويجب أن يكون السنة في تعديل الأخلاق

والعادات تدعو إلى العدالة التي هي الوسط والوسط يطلب في الأخلاق والعادات

بجهتين فأما ما فيها من كسر غلبة القوى فلإصلاح النفس خاصة ولاستفادتها الهيئة

الاستعلائية وأن يكون تخلصها من البدن تخلصا نقيا وأما ما فيها من استعمال هذه القوى

فلمصالح دنيوية وأما استعمال اللذات فلبقاء البدن والنسل وأما الشجاعة فلبقاء المدينة

والرذائل الإفراطية تجتنب لضررها في المصالح الإنسانية والتفريطية لضررها في المدينة

والحكمة الفضيلة التي هي ثالثة العفة والشجاعة فليس يعني بها الحكمة النظرية فإنها لا يكلف فيها

التوسط البتة بل الحكمة العملية التي في الأفعال الدنياوية والتصرفات فيها [illegible]

في تعرفها والحرص على [illegible] في توخي الفوائد من كل وجه منها والتحرز عن أسباب المضار من

كل وجه حتى يتبع ذلك وصول الضد إلى نفسه وشغله عن اكتساب

الفضائل الأخرى فهو الجربزة [illegible] فيما ليس يعلم [illegible] العنق هو إضاعة من الإنسان

[illegible] وعمره [illegible] إلى وقت استكماله واعتقاده [illegible] وتدبيره

السعداء [illegible] الإلهية المنكرة [illegible]

الراحة وغير ذلك من اللذات الحسية والوهمية والتوسط في الغضبيات كلها مثل الخوف والغضب والغم والانفة والحقد والحسد وغير ذلك والتوسط في المدبرية

ورؤس هذه الفضائل عفة وحكمة وشجاعة ومجموعها العدالة وهي

خارجة عن الفضيلة النظرية ومن اجتمعت له معها

الحكمة النظرية فقد سعد ومن فاز مع ذلك بالخواص النبوية

كاد ان يصير ربا انسانيا وكاد

ان تحل عبادته بعد الله تعالى

وهو سلطان العالم الارضي

وخليفة الله فيه

حواشی که در این کتاب نوشته شده — ملا سلیمان — ملا اولیاء — محمد اسماعیل — حواشی متفرقه — سید احمد تلمید السید الداماد — حاشیه صدر المتألهین — از حاشیه صدر الحکماء — حاشیه ملا اولیاء

قد تم الكتاب المسمى بالشفاء على يد الاقل عبد الكريم الشيرازي في شهر محرم الحرام سنة ثلث وثلثمائة بعد الالف من الهجرة النبوية

در مدرسه بهمت علمیه خاص مدرسه مبارکه

دار الفنون بدستیاری عالیجاه آقا

میرزا حسین خلف مرحوم غفران

پناه آقا میرزا عباس

بزیور طبع

رسید


HYDERABAD STATE LIBRARY